
3 1761 07354783 8

THEORIE, URSPRUNG UND GESCHICHTE DER FRIEDENSIDEE.

THEORIE, URSPRUNG

UND

GESCHICHTE DER FRIEDENSIDEE.

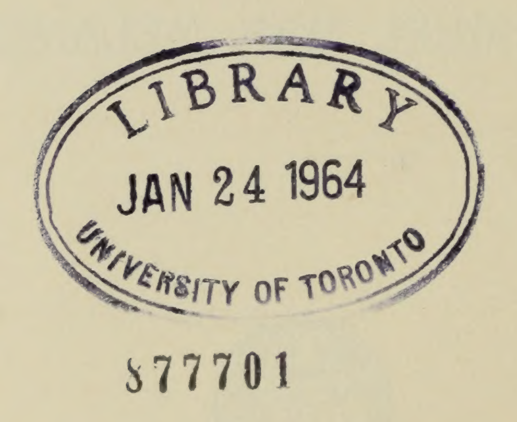
KULTURPHILOSOPHISCHE WANDERUNGEN

VON

DR. SAMUEL MAX MELAMED.



STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1909.



Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

DEM

FRIEDENSPHILOSOPHEN UND GEISTVOLLEN SCHRIFTSTELLER

PROFESSOR DR. LUDWIG STEIN
BERN

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Dieses Buch ist der erste Versuch einer Darstellung der Geschichte der Friedensidee seit der Entdeckung der Idee des Guten bis auf die neuere Zeit. Methodologische, wie rein sachliche Erwägungen, haben es mir nahe gelegt, eine reinliche Scheidung zwischen der Friedensidee als ethisches Postulat und der Friedensbewegung als ihr soziologisches Korrelat vorzunehmen.

Es handelt sich also hier nicht sowohl um die Geschichte einer politischen Partei oder Sekte, als vielmehr um die Geschichte einer sittlichen Idee und deren Schicksale im Ablauf des geistigen Geschehens. Wie sehr auch die moderne politische Friedensbewegung mit der antiken Friedensidee in ihrer prophetischen Brechung eng verschwistert ist, so haben doch diese beiden Grenzgebiete ganz andern Boden.

Die Friedensbewegung ist an der Soziologie orientiert, die Friedensidee an der Ethik. Damit soll keineswegs gesagt sein, dass die Friedensidee in das Reich der „Noumena“ gehört, vielmehr ist es der Einfluss des Heros, der selbst an der Natur orientiert ist, der diese a posteriori notwendige Scheidung zwischen Substanz und Idee in der Politik verursacht hat.

Im Altertum standen sich zwei Träger des Geistes mit entgegengesetzten politischen Idealen gegenüber: Der Heros und der prophetische Mensch. Der Heros identifizierte sich mit der Natur, während der Prophet, die Einheit im Chaos der Erscheinungen erkennend, der Natur das Ideal entgegenstellte. Die Politik der Griechen wurde ganz vom Heros beeinflusst, aber nicht weniger ihre Religion. Das Ideal des Heros hatte eine mehrfache Substitution erfahren. Mit und durch ihn entstanden die Polis, er ward zum „Vorbild“ des stoischen Ideals des Weisen. Der Gottesmensch, d. h. Gott als Individuum gedacht, war nur eine religiöse Potenzierung des Heros. Von da ab wurde er zum integrierenden Bestandteil der Kultur. Selbst der christliche

Messias wurde von ihm beeinflusst. Was später kam, ist bekannt. Himmelreich und Satanreich, Heilige und Ketzer, der Papst und das Imperium, die Erhebung der Individualität zum Ideal durch die Renaissance, die sich auf die Antike aufbaut, und später die Tyrannis, Despoten und moderne Kriegshelden. Die Friedensbewegung in ihrem modernen Gewande, ist die notwendige Reaktion auf die Herrschaft des Heros, während die Friedensidee die totale Negation des Heros ist. Das ist schon aus der absoluten Fassung der Friedensidee bei den Propheten zu erkennen: Selbst die Natur ist der Evolutivität fähig und selbst in der Natur wird der Friede herrschen —. Die Idee des Guten als die letzte und einzige Wahrheit, als das wahre, konstante Sein, in sich identisch, ist eben wegen der Natur ihrer Identität keiner Variation fähig. Der Mensch konnte sich ganz unter ihre Herrschaft stellen oder ihr feindlich gegenübertreten. Durch ihre „frühzeitige" Entdeckung durch die Propheten war nun das letztere eingetreten. Das heroische Ideal wurde zu dem Ideal in der Politik im Staate, wie ausserhalb des Staates, und so ward der Krieg zu einer normalen Erscheinung, zu einer Erscheinung in die Ordnung der Dinge gehörend. Folglich ist der Krieg, wenn wir ihn durch das Prisma des geschichtsphilosophischen Stils betrachten, eine Geburt des Heros aus dem Geiste der Natur.

Ich habe mir die Aufgabe gestellt, nicht sowohl den Spuren der Reaktion gegen die Herrschaft des Heros nachzugehen, als vielmehr dem Schicksal der Friedensidee[1]) von Jesaiah bis Kant nachzuforschen und ihre Geschichte darzustellen. Wenn ich es trotzdem für richtig hielt, einige Kapitel dieses Buches der Geschichte pazifistischer Bestrebungen in der Politik der europäischen Völker zu widmen, so geschah es nur, um die Wechselwirkung und das Verhältnis zwischen Ethik und Politik zu verfolgen.

Im letzten Grunde beschränkt sich die Friedensidee auf die Propheten und Immanuel Kant. Der vorkantische Pazifismus auf der Linie der greco-römischen Kultur ist nur ein Umweg zu Kant. Diesen Umweg habe ich in diesem Buche gezeichnet.

Ich bin mir vollständig bewusst, das Material nicht erschöpft zu haben, denn die Oekonomie des Buches gestattete mir nicht, das ganze Material zu verarbeiten. Manche hier weggelassene Partien habe ich in meine Geschichte der Friedensbewegung aufgenommen.

Es sei noch eine persönliche Bemerkung gestattet. Die Geschichte

---

[1]) Die Geschichte der modernen Friedensbewegung habe ich in einer besonderen Schrift dargestellt, die späterhin erscheinen wird.

der Friedensidee, eine Jugendarbeit, ist im Jahre 1907 vom internationalen Friedensbureau in Bern, das von Herrn Dr. Gobat, Minister der Bernischen Republik und Friedenslaureat des Nobelpreises, geleitet wird, preisgekrönt worden. Ich habe im Jahre 1904 mit den Vorstudien zu diesem Werke begonnen und es im Sommersemester 1907 abgeschlossen. Die Abfassung der ersten Hälfte des Buches fällt in 1905. Ich habe jedoch vor der Drucklegung dieses Bandes einige Korrekturen, die durch die inzwischen angeschwollene „Kriegsliteratur" notwendig geworden sind, vorgenommen. An dem Texte selbst habe ich aus leicht begreiflichen Gründen nichts ändern können,

Ich kann dieses Vorwort nicht schliessen, ohne meinen Freunden und Gönnern, die mir während einer Reihe von Jahren soviel Beweise ihres Wohlwollens und ihrer Sympathie in reichem Masse entgegengebracht, zu danken, insbesondere meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein in Bern, Herrn Dr. Max Nordau in Paris, sowie den Herren Dr. Bondi und Jacob Rosenheim in Frankfurt a. M.

London, Golders Green, Oktober 1909.

Dr. S. M. Melamed.

Inhaltsverzeichnis.

Berichtigungen.

Seite 6 vorletzte Zeile muss es heissen Massenmord statt Massen, mord.
„ 7 Z. 19 v. o. „Religion“ statt Religion.
„ 48 Z. 42 Decadence statt Dekadenze.
„ 53 Z. 24 machte statt macht.
„ 70 Z. 3 16 statt 18.
„ 72 vorletzte Zeile Laurent statt Laureant.
„ 74 Anaximenes statt Anaxiomenes.
„ 84 u. weiter Hesiod statt Hesiot.
„ 88 Z. 22 Brandis statt Brandes und Thiaucourt statt Thiancour.
„ 98 vorletzte Zeile Ortloff statt Orloff.
„ 102 Z. 12 v. o. ist zu lesen Militia statt Aulitia.
„ 104 letzte Zeile Vendidad statt Vendikat.
„ 120 Z. 15 Papacy statt Popacy.
„ 216 Addisson statt Adisson.

Einleitung.

Rien n'est plus étrange dans la nature de l'homme que les contrariétés que l'on y découvre a l'égard de toutes choses.

Pascal, Pensées 2 I.

Zur Philosophie des Krieges und des Friedens!

Zu den vielen Uebeln, die das Menschengeschlecht seit seinem Eintritt in die Geschichte heimsuchen, gehört der Krieg, d. h. die gewaltsame Tötung oder Verwundung einer Menschengruppe durch die andere. — Die Moralisten aller Zeiten und aller Völker haben in dem Krieg stets das grösste aller Uebel gesehen, weil er nicht wie die Pest, oder wie ein Erdbeben eine heranbrechende Naturkatastrophe ist, sondern weil ihn Menschen machen und die Menschen für ihn verantwortlich sind. Dieses Faktum macht den Krieg zu einem ethischen Problem. Der Krieg, ein Menschenwerk, hat seit der Bewusstwerdung des Menschengeistes nur in den seltenen Fällen die Sanktion der wirklichen Träger des Geistes erfahren. Seit 2500 Jahren protestiert die menschliche Vernunft gegen den Krieg. Diese Tatsache erhöht die Problematik des Krieges und macht ihn zu einer irrationalen Erscheinung der Geschichte. Durch das Faktum des Krieges verflüchtigt sich ein sonst so krimineller Akt wie der Mord, zu einem legalen Akt. Durch die Summation der Individuen substituiert sich das ganze moralische Bewusstsein, sowohl des partikularen Individuums, als das der Masse in sein Gegenteil.

So wird der Krieg, eine Handlung der Masse, sowohl zum Problem der Massenpsychologie, als zu einem Problem der Soziologie. Der Krieg ist aber nur ein Problem der Ethik, der Soziologie und der Massenpsychologie, so lange der Mensch im Umkreis seines geo- und egozentrischen Bewusstseins bleibt und so lange man den Menschen in dem Rahmen seiner Geschichte betrachtet. Der Krieg wird zum Rätsel, zum Mysterium, sobald wir den Menschen sub specie aeterni betrachten.

Man denke an die Stellung des Menschen und der Menschen im Universum. Auf dieser, von der Nichtigkeit und der Vergänglichkeit umwucherten Erde, leben Millionen denkende und fühlende Menschen, ohne im letzten Grunde zu wissen, woher noch wohin, und die gleich jenen unzähligen Individuen sind, die sich drängen, rastlos treiben, hasten, jagen und mit der Blitzesschnelligkeit in anfangs- und endloser Zeit entstehen und vergehen. Wenn diese kleinen Erdenbewohner des ununterbrochenen hastigen Werdens und Rollens im Meere der Welten gedächten und sich erinnern würden, wie die Erde im Weltenmeere verschwindet, der Tropfen des Lebens im Strome des ewigen Werdens in nichts sich auflöst — wie würden sie bis zur Erstarrung des Bewusstseins erschrecken. Die Erde, der Menschen Mutter und Grab, irrt, schwebt in der Leere und wird nur von der Anziehung der kleinen Sterne gen das Unendliche getragen. Ihren benachbartesten Stern bemerkt sie von einer Distanz von 8 Trillionen 603 Milliarden 200 Millionen Meilen. Wie muss da einem winzigen Erdenbewohner bei dem Gedanken des ewigen Irrens auf einer im Weltenall frei schwebenden Kugel, die selbst irrt, die Seele zittern, zumal ihm auch der grosse Weltenschöpfer einen Ewigkeitsstrahl in sein Inneres geworfen, ihn mit einem Geist ausgestattet, der ebenfalls über die Welten fliegt, der die Sphären mustert, der sich unendlich regt, der die Sterne wiegt, ihre Entfernungen misst und ihren entsetzlichen Lauf berechnet . . . .

Müssen nicht die Menschen, angesichts dieses ihres Verhältnisses zum All und zur Ewigkeit, sich einander nähern, alle zusammenhalten und in Frieden leben? Sie, die der Brutalität des Schicksals und der Grausamkeit der elementaren Naturgewalten ausgesetzt sind, müssen sie nicht schon in ihrem materiellen Interesse in Frieden leben?

Der Menschengeist erkennt, dass im grossen Weltenraum Ordnung und unabwendbare Gesetze herrschen, er erkennt die Harmonie der Sphären, die majestätische Erhabenheit eines Kampfes, der nie in einen Krieg ausartet, er erkennt, dass alles, was sich um unseren Planeten bewegt, Frieden und Harmonie atmet . . . .

Und die Geschichte der Menschen ist die Geschichte einer einzigen ununterbrochenen Pygmäenschlacht, ein wildes Sausen und Toben finsterer Kräfte. Ist da nicht der Krieg ein Rätsel, ein Mysterium, ein . . . Absurdum . . .

Ja, der Krieg vom Gesichtswinkel der Natur und des Lebens betrachtet, erscheint als eine Anomalie, als ein Wahnsinn der Menschheit, als eine Art Massenepilepsie, die der näheren Erklärung bedarf.

Vielleicht birgt er wirklich ein Geheimnis in sich? „La guerre est trop absurde pour n'être par mysterieuse,“ sagte jüngst ein geist-

voller Franzose. Und in der Tat gibt es noch heute eine grosse Anzahl führender Geister, die im Kriege etwas Geheimnisvolles, Rätselhaftes und Göttliches sehen. Vielleicht hat keine Erscheinung im Leben den schaffenden Menschengeist seit seiner Bewusstwerdung so interessiert und sein Interesse für sie so gereizt, wie der Krieg, denn die Diskussion über Krieg und Frieden, die Frage, welcher Zustand der natürliche sei, ist so alt, wie die europäische Kultur.

Denker und Dichter, Künstler und Staatsmänner, Propheten und Helden und Religionsstifter haben zu dieser Frage Stellung genommen, der rätselhaften Erscheinung des Krieges ihr Interesse zugewandt. Und wie keine Lebenserscheinung denn der Krieg mehr den menschlichen Geist beschäftigte, so ist auch keine andere Lebenserscheinung als der Krieg verschiedenartiger interpretiert worden. Ja, der Krieg hat selbst seine Verteidiger, Befürworter — und seine Anbeter. Führende Geister, „Philosophen", Künstler, Helden, Dichter haben den Krieg verteidigt und nicht nur seine Notwendigkeit, sondern selbst seine Nützlichkeit und seinen Segen für die Menschheit nachzuweisen gesucht. Speziell im 19. Jahrhundert hat der Krieg seine Dichter und Philosophen gefunden. Ernst Moritz v. Arndt pries ihn als den Träger des heiligen Rechts und er sang: „Der Gott der Eisen wachsen liess, der wollte keine Knechte", Anselm v. Auerbach bezeichnete ihn als Quelle der nationalen Wiedergeburt. Nach Hegel wird durch den Krieg die sittliche Gesundheit des Volkes bewahrt. Der Friede und gar der ewige Friede wird als eine Ursache der Verderbnis bezeichnet. Mabile pries den Krieg als eine Quelle der höheren Tugenden, des Mutes und der Vaterlandsliebe und gar Nietzsche meinte, der Krieg habe grössere Dinge in der Welt bewirkt als die Menschenliebe. Selbst der feinsinnige Ruskin nannte den Krieg „den Vater der Künste und der bürgerlichen Tugenden". Andere wieder sehen im Krieg einen Bestandteil der ewigen Weltordnung (Stengel). Und Moltke, von dem der Ausspruch stammt: „Wir bekennen uns offen zur vielfach verspotteten Idee eines allgemeinen europäischen Völkerfriedens. Ist nicht der grosse Gang der Weltgeschichte eine Annäherung zu jenem Frieden? Sehen wir nicht anfangs die Hand eines Jeden wider Jeden erhoben? Die Kriege werden immer seltener, weil sie übermässig teuer geworden." Derselbe Moltke bekannte sich später in einem Briefe an Bluntschli zu der Idee: „Der Krieg ist ein Element in Gottes Ordnung". Allein nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern auch in früheren Jahrhunderten gab es Männer von geistigem und politischem Rang, die ihn rechtfertigten.

Baco de Verulam lehrte, dass der Krieg das höchste Kriterium des Rechts sei, Jeremias Taylor, dass Könige die Stelle Gottes ver-

treten, der ganze Völker, Städte und Dörfer schlägt, der Krieg sei die Geissel Gottes in der Hand des Fürsten. Ja es wurde sogar gelehrt, dass der Krieg Gottes edle Absichten zum Ausdruck bringe. Mittelalterliche Theologen lehrten, die Tendenz des Krieges gehe dahin, die volkstümliche Vorstellung von Gott zu berichtigen und zu erhöhen, da es nichts gibt, was dem Menschen den Wohlduft göttlicher zu Gemüte führen könne, wie der Geruch des Schiesspulvers. Und gar nach Proudhon ist der Krieg die erhabene Erscheinung unseres sittlichen Lebens, eine göttliche Offenbarung, die an Kraft das Evangelium übertrifft. Das kriegerische Volk sei das gläubige Volk, der Krieg sei ein Zeichen menschlicher Grösse, der Friede zieme Bibern und Schafen. Alle Gebiete der Kultur sind in Zusammenhang mit dem Kriege gebracht worden, Theologie, Jurisprudenz, Philosophie traten von Zeit zu Zeit in den Dienst des Krieges.

Diese Tatsache, dass der Krieg nicht nur gerechtfertigt, sondern auch verherrlicht wird, zwingt der Friedensidee eine gewisse Problematik ab . . . .

Nach dieser Herausarbeitung des Problems können wir an seine systematische und historische Untersuchung gehen.

Wie gesagt, hat die Frage, ob Krieg oder Frieden der normale Zustand der politisch organisierten Menschheit ist, die grossen Geister aller Zeiten und aller Völker zur Diskussion herausgefordert. Die Frage ist nicht nur je nach dem Stande der Menschheitskultur beantwortet worden, sondern die Art des Kulturbewusstseins der verschiedenen Kultursysteme und deren Träger spielte bei der Beantwortung der Frage eine grosse Rolle. Das römische Kulturbewusstsein, dem der Wille und die Handlung zugrunde lag, vertrug sich mit dem Kriegszustand, das jüdische bezw. das prophetische Kulturbewusstsein, das das Streben zum Erkennen, zum sittlichen Erkennen seinen Ausgangspunkt hat, entschied sich gegen den Krieg und für den ewig dauernden Frieden, ebenso das hellenische. Die generelle Markierung ist aber rein theoretisch zu fassen; denn tatsächlich weist die römische Kultur grosse Träger auf, die sich entschieden für den Frieden entscheiden. Präziser wird die Stellung aller Denker und Dichter, kurzum aller grossen Kulturträger zur Frage, Krieg oder Frieden, an den Tag treten, wenn wir sie als Vertreter der zwei typischen Denkrichtungen einteilen: Die Denker des Seins und die des Sollens. Erstere entscheiden sich alle, fast ausnahmslos für den Krieg, letztere von den Propheten bis auf Plato, Philo, Rousseau, Kant und Cohen für den Frieden. Neben der bloss materiellen Seite der Frage haben sich Dichter und Denker zu allen Zeiten mit dem Kriegsphänomen als solches beschäftigt und sein Wesen zu ergründen gesucht. Als die Menschen nur noch more theologico zu denken ver-

mochten, wollte man das Kriegsphänomen als ein göttliches Geschick begreifen, das der Mensch abzuwenden ausser stande wäre. Gott habe den Krieg in die Welt geschickt, um entweder der Menschheit seine Macht zu zeigen oder sie für ihre Sünde zu strafen. Besonders die zweite Erklärung des Kriegsphänomens kehrt oft in der jüdischen und christlichen Theologie wieder. Die Umformung der menschlichen Denkart von einer theologisch-scholastischen in eine geometrische brachte zwar eine wesentliche Verschiebung des Problems mit sich (Descartes, Spinoza). Aber diese Verschiebung des Problems trug nur wenig zu seiner theoretischen Lösung bei. Erst mit dem Beginn der more critico (Kant) ward das Problem genau formuliert und theoretisch gelöst. Mit Kant setzt auch die Friedensbewegung als ethisches und politisches Postulat ein.

Nimmt man von dem Inhalt der 4000jährigen Diskussion, Krieg oder Frieden, Kenntnis, so fällt es einem schwer, das Problem auf Grund dessen, was schon über es gesagt wurde, zu formulieren und die Argumente für und wider den Frieden zu gruppieren. Beginnen wir mit der neuen Zeit, so stehen auf der einen Seite für den Frieden La Fontaine, Pascal, Voltaire, Rousseau, St. Pierre, Kant, Herder, auf der andern Seite die Kriegsapostel Machiavelli, Joseph de Maîstre, Hegel, Cousin, Proudhon, Moltke und Brunetière. Bald ist der Krieg ein Fluch, bald eine göttliche Offenbarung, bald ist er notwendig und gereicht zum Wohle der Völker (Joseph de Maîstre, Hegel), bald ist er die brutale Aeusserung der niedrigsten Instinkte der Menschen, resp. der Masse und der Menschheit grösste Geissel, bald ist er legitim, bald ist er eine schroffe Verletzung des Rechtes. Diese grosse Diskussion und tiefgehende Meinungsverschiedenheit ist erklärlich, wenn man bedenkt, dass der Krieg ein titanenhaftes Monstrum ist, das Entsetzen, Schauer und Schrecken auslöst und dem denkenden Menschen noch immer als fast unergründetes Rätsel erscheint. All' die Gedanken, die von den grossen Geistern aller Zeiten für oder wider den Frieden geäussert worden sind, mit andern Worten, die Dogmengeschichte der Friedensidee, ist in dem zweiten Buche dieses Werkes zusammengefasst. Hier handelt es sich nicht um eine historische, sondern um eine systematische Darstellung der Friedensidee. Um in das Gewirr der sich widersprechenden Argumentationen Ordnung zu bringen, haben wir uns einige grosse Linien und Gesichtspunkte zur Richtschnur genommen. Wir wollen demgemäss die Frage, Krieg oder Frieden, von der ethischen, ästhetischen, politischen und historischen Seite aus betrachten, da die Friedensidee in alle Zweige der Kultur hinübergreift.

Vom Göttlichen bis zum Lächerlichen und umgekehrt ist nur ein Schritt.

Der Krieg, im Lichte der Wahrheit gesehen, ist mehr als absurd. In dieser seiner Absurdität suchen seine Verteidiger und Verfechter überirdisches Walten, Geheimnisse, Naturmysterien und göttliche Offenbarung. Sowohl der spekulative als der metaphysische Menschengeist erschrickt vor diesem Phänomen und statt es als Uebel anzuerkennen, erteilt er ihm seine Sanktion. Die ersten Mytologemen lassen den Krieg als „himmlische" Manifestation erscheinen, und je grösser die Scheu vor dem Unbekannten, desto mehr Ehrfurcht vor dem Krieg. Der Krieg ist göttlich, weil sein Begreifen ausserhalb unseres Erkenntnisvermögens liegt. Der Menschengeist kann ihn nicht fassen, also hat er auch kein Recht ihn zu bekämpfen[1]). „Der Krieg ist mehr als ein physischer Kampf, als ein Kampf um natürliche Interessen. Wäre sein Vater nur die materiellen und physischen Differenzen, würde er jeder moralischen Mission entbehren, das Menschheitsgewissen hätte schon längst gegen ihn sein feierliches Veto eingelegt und ihn abgeschafft." Der Krieg, behaupten seine Verteidiger, ist ein moralisches Element, eine schreckliche oder hehre Offenbarung. Der Krieg ist seiner Natur, seinem Zwecke nach heilig und Joseph de Maîstre ergeht sich über den Krieg in folgendem Dityrambus. „La guerre est divine par elle-même parceque elle est une loi du monde. La guerre est divine dans la gloire mysterieuse qui l'environne et dans l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte. La guerre est divine dans la protection accordée aux grands capitaines, même aux plus hasardeux qui sont rarement frappés dans le combat et seulement lorsque leur renommé ne peut plus s'accroître et que leur mission est finie. La guerre est divine par la manière dont elle se déclare: combien ceux qu'on regarde comme les auteurs de la guerre sont entraînés par les circonstances? La guerre est divine par ses résultats qui échappent absolument aux spéculations des hommes."

„Der Krieg hat einen tiefen, metaphysischen Sinn und wirkt reinigend und läuternd wie der Schmerz und das Martyrium. Der Krieg, als eine jener unversöhnbaren Antinomien aus dem Schoss des Dunkeln, aus dem tiefsten Abgrund des Geheimnisvollen hervorgegangen, bleibt für alle Zeiten, und obwohl der inkarnierte Widerspruch der Natur und des Lebenszweckes und -sinnes, wird er sich, kraft seiner ewigen Dauer, mit den geltenden Moral-, Rechts- und Schönheitsbegriffen auszusöhnen wissen. Der beste Beweis für seinen letzten metaphysischen Gedanken ist die Haltung der Masse ihm gegenüber, die Masse, in der doch ein sittliches Bewusstsein lebt und die, die jeden Mord gesühnt wissen will, verzeiht, ja billigt diesen Massen‚mord'."

---

[1]) L'arbitrage international par M. Revon, page 9.

Dem Menschen in der grauen Vorzeit ist der Krieg als ein heiliges Phänomen erschienen. Anthropomorphistische Neigungen haben das ihrige dazu beigetragen, seinem metaphysischen Begreifen der Dinge, seinen metaphysischen Bedürfnissen eine gewisse festgefügte Gestalt zu geben. Er hat immer seine und die um ihn waltenden Kräfte, besonders wo sie Gegensätze waren, individualisiert, verpersönlicht, vergöttlicht. Die Religion stand ebenfalls dem Kriegsphänomen verblüfft und machtlos gegenüber, liess gleich der Mythologie zwei entgegengesetzte Kräfte zu: die guten und die bösen Götter, die Engel und die Dämone. In allen Kulturen des Altertums kehrt dieser Zug wieder. Zoroaster stellt sich einen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman vor, bei den Aegyptern ist Osiris der Feind von Typhon. Brahma ist der Schöpfer der Welt, Siva der Zerstörer. Die Griechen kannten einen Kampf der Titanen. Bei den Skyten ist Tioius der grösste der Götter, weil er der stärkste ist. Der alttestamentische Gott ist ein Gott des Krieges und der Rache. Die Christen kennen Himmelreich und Satanreich, die Walhalla ist das Paradies der Schlachten.

So hat die Religion überall ein Geständnis der Unwissenheit dem Kriegsphänomen gegenüber an den Tag gelegt, den Krieg in ihren Bereich aufgenommen und ihm ihre Sanktion erteilt. Am krassesten ist dieser Anthropomorphismus im Christentum ausgedrückt. Christus, heisst es an einer Stelle in Matth.[1]), wird als Sieger erscheinen, nicht den Frieden, sondern den Krieg zu bringen.

> Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram: non veni pacem mittere sed gladium.

und an einer Stelle in Lucas[2]):

> Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?

Am Ende sind Krieg und Religion so eng verbunden, dass eine Eliminierung des Krieges einem Verschwinden der Religion gleichkäme und, was soll aus der Menschheit ohne Religion werden, was ist unsere ganze Kultur ohne Religion?

Wer von den Aposteln des Krieges ehrlich und nicht beschränkt genug ist, den Krieg als die Stütze der Religion zu erklären, rückt mit anderen Argumenten heraus, die den Krieg legitimieren sollen. „Der Krieg ist ein Naturgesetz. Er kommt als Naturgesetz in allen Kreuzungen des organischen und animalischen Lebens zum Vorschein. Die entfesselten Naturgewalten, das Toben der elementaren Urgewalten, der Krieg aller gegen alle im Tierleben, die Blutbäder auf der Erde seit dem Urbeginn der Geschichte, der Konflikt, der sich zu einer Tragödie verdichtet, die Antinomien im Sein und die Antagonismen

---

[1]) Matth. X, 34.

[2]) Luk. XII, 49. — Voltaire betrachtet diese Stellen im Neuen Testament als gefälscht.

im Leben, bekunden in beredter Sprache, dass der Krieg keine Ausgeburt und Erzeugnis menschlicher Vertierung ist, sondern dass er eine psychologische Kategorie ist, ein ehernes Naturgesetz, gegen welches wir nicht revoltieren dürfen, weil wir nicht können.“ Das alles besagt, dass der Krieg in die Ordnung der Dinge gehört. Dass der Krieg der Vater aller Dinge ist, hat schon Heraklit zu sagen gewusst, und seine modernen Verfechter sehen in ihm gleich dem Dunkeln von Ephesos die letzte Ursache aller physischen und psychischen Transformationen, die weiter das Prinzip aller Kulturentwicklung sind. Der Krieg ist also eine logisch-psychologische Kategorie für die Einen, weil er ein Naturgesetz ist, nicht unmenschlich für die Andern, weil er ein Ausdruck des göttlichen Wollens ist. Als göttliche Institution oder als Naturgesetz konnte er das Menschheitsgewissen nicht verkrüppeln, das menschliche Gemüt nicht verrohen. Im Gegenteil: er ist die Ursache alles Schönen. Zum Beginn unserer Kultur schon haben ihn Dichter besungen, durch den Krieg ist die Epopäe entstanden. Aus den Reibungen, Konflikten und Begegnungen im Leben und in der Natur hat der Dichtergeist seine Nahrung gezogen. Der majestätische Anblick der Schlachten veredelt die Seele und stählt den Charakter. Der Krieg hat dem künstlerischen Bewusstsein des Menschen immer neue Nahrung geboten. Er ruft die Völker wach, reisst sie aus ihrer Lethargie und überall, wo er in die Erscheinung tritt, ist Bewegung und Leben zu bemerken[1]). Der Krieg belebt die ethische Natur des Menschen. Der Anblick der Verwundeten ruft in uns Mitleid und Erbarmen hervor. Auf allen Gebieten des künstlerischen Lebens ist es der Krieg, der zwar zerstört, aber auch baut. Der Tempel von Balcas in der Zitadelle von Athen stürzte durch profane Hand zusammen, erhob sich aber später mit noch grösserer Pracht und Herrlichkeit auf seinem Trümmerhaufen. Der Waffenschmuck war zweifelsohne das erste Erzeugnis der dekorativen Kunst. Die moderne Malerei verdankt viele ihrer besten Erzeugnisse der Kriegskultur. Man denke an Kaulbach, Falcone, Salvator Rosa und Bourguignon. Ferner an Gerard, Gross, Yvon, Belange, Vernet und Meissonier. Dasselbe gilt von der Literatur: Nordau, Tolstoi, Bleibtreu und viele andere. Auch die Musik wurde vom Krieg vielfach angeregt. Ihm dankt sie die grossen Schlachtenmärsche. Wer denkt nicht bei dieser Gelegenheit an Körners „Leier und Schwert“, an die mächtige Heldensymphonie von Beethoven, die Hugenotten u. s. w. Heldenlieder und Dramen hat der Kriegsgeist geboren. Man denke an die Erzeugnisse der an-

[1]) Fr. Teicher: Die ideale Seite des Krieges, und Fr. Vischer: Der Krieg und die Künste.

tiken Literatur: Mahâbârata und Râmâyana, Ilias und die Odyssee, die Nibelungen, das befreite Jerusalem, die „Perser“ von Aeschylos, Heinrich V von Shakespeare und Wallenstein von Schiller. Auch die lyrische Poesie stehe oft mit dem Krieg in engem Zusammenhang. Neben dem nationalen Kriegslied, das jedes Volk heute besitzt, wie die Marseillaise, der Jäger von Lützow, Rule Britannia und Chant du départ, weist die gesamte Lyrik eine ganze Menge kriegerische Poesien und Poeme auf.

Der Krieg ist aber nicht nur schön und der Vater aller Künste, sondern er ist auch moralisch, d. h. er hat grosse, moralische Wirkungen und Wohltaten. „Die Hordenkämpfe an der Schwelle unserer Kultur haben die Menschen aneinander gebracht und sie gemeinsam handeln gelehrt, sich für einander zu opfern und den Einzelwillen dem Gesamtwillen unterzuordnen. Der Krieg hat hiermit die gegenseitige Abhängigkeit, Waffengemeinschaft, Vaterlandsliebe und die Sehnsucht nach Ruhm und Heroismus gezeugt. Ohne den Krieg kein Heroismus. Die Disziplin, die Autorität und der Gehorsam haben auf den grossen Schlachtfeldern ihre Wiege gesehen. Im Krieg ist die Tugend und der Heldenmut geboren. Die Tugenden des Krieges sind die Lebensbedingungen und das tägliche Brot der Menschennatur [1]). Die Helden stehen höher als die Propheten und Märtyrer. Der Friede hingegen, indem er den Menschen Ruhe und Sicherheit bietet, entwickelt im Menschen einen banalen, engherzigen Egoismus und hemmt die Entfaltung seiner physischen und psychischen Kräfte. Neben den sittlichen und ästhetischen Wohltaten des Krieges entwickelt er im Menschen seine intellektuellen Kräfte. Im Kriege kommt der Soldat, der Offizier in allerlei heikele Lagen und Gefahren, er muss seine Intelligenz schärfen und zusammennehmen, um aus diesen Lagen hinauszukommen. Durch den Krieg ist die Kultur mit allerlei Entdeckungen bereichert worden. Alle Strategie setzt grosse Intelligenz, feine Berechnung und erfinderischen Geist voraus. Der Krieg fördert neben dem Schönen und Guten auch das Wahre und Rechte. Der eiserne Kanzler hat einst ausgerufen: Macht geht vor Recht. Alle Freunde des Krieges haben gejubelt, denn alle Zweige des Rechts haben ihre Wurzel in Kampf und Krieg. Aus dem Krieg ist die Organisation des Volkes, das Volk als historische Instanz entstanden. Jede Dynastie oder Staatsgewalt hat im und durch den Krieg ihre Herrschaft begründet. Welcher Staat ist nicht in einem Blutbad entstanden? Ohne den Starken keine Demokratie. Nur auf der Praxis der Macht können die Völker ihre Unabhängigkeit sichern, die Macht ist die weltliche Stütze der gottbegnadeten

---

[1]) Boguslawsky, Krieg, p. 28.

Monarchen, die Macht ist das Prinzip der Demokratie. Also sind die Ursachen des öffentlichen Rechts Macht, Gewalt und Krieg. Ebenso verhält es sich mit dem Privat- und Strafrecht. Ohne Macht, Gewalt und Krieg kein Staat, kein Recht, keine Gesellschaft. Die Macht ist die Mutter aller rechtlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Für sich sind zwar Macht und Recht zwei grundverschiedene Kategorien, an sich sind beide verwandt. Und last not least, frägt die Masse, das Volk. Die Masse hat eine mystische Achtung vor der Macht, sie treibt mit Macht und Krieg einen Kultus. Und die Masse, indem sie den Krieg billigt, gibt sie auch seinen ethischen und ästhetischen Charakter zu. Der Masse offenbart sich Gott durch den Speer, durch das Schwert, durch die Lanze. Die siegende Nation ist immer im Recht[1]), durch ihren Sieg hat sie ihr Recht dokumentiert. Kurzum, die Masse hat den Krieg angebetet, ihn gebilligt. Sie ist es, die ihn macht, und sie macht ihn, weil sie in ihm die Verkörperung des Rechts sieht.“ So hat der Krieg auf allen Gebieten der Menschenkultur seine Vertreter, in der Nationalökonomie nicht ausgeschlossen. Ich erinnere nur an Maltus. Und nach allem Dokumentieren, Philosophieren und Spekulieren sind sie nicht über Heraklit hinausgekommen, der schon sagte: *πολεμος ματεφ παντοιον*.

Religion, Kunst, Recht, Moral, d. h. alle diejenigen Erzeugnisse des Kulturbewusstseins und der menschlichen Kultur, deren Bestimmung es a priori ist, den Krieg zu eliminieren, werden von den Verteidigern des Krieges in den Dienst des Krieges gestellt. Diese Absurdität und gewissenlose Verleumdung der Kultur bedarf zwar nicht einer weiteren Kennzeichnung, wir wollen aber, um doch jedem gerecht zu werden, auf eine Erörterung und kritische Zergliederung der Kriegsphilosophie eingehen. Dass wir ihre Argumente nicht genügend berücksichtigt haben, wird uns auch der eifrigste Verteidiger des Krieges nicht vorwerfen.

Der Krieg sei ein Bestandteil der göttlichen Weltordnung. Herr von Stengel[2]) will es aus der Bibel beweisen. Ihm zur Seite stehen noch eine ganze Reihe religiös gesinnter Publizisten, die mit biblischen Sentenzen und von Religions wegen die Existenzberechtigung des Krieges, ja seine Notwendigkeit beweisen wollen. Dieselbe Religion, die sie lehrt, den Mordstahl gegen die Brust ihres Nächsten zu zücken, dieselbe Religion predigt einen dauernden Frieden, ja, die Religion der Propheten ist nur eine Religion des Friedens. Der an sittlicher Grösse, Macht des Pathos und poetischer Begabung bedeutendste Prophet Jesaiah prophezeite nicht nur einen politischen

---

[1]) Friedrich der Grosse meinte: Gott ist nur bei den starken Bataillonen.

[2]) Der ewige Friede. 1899, 2. Aufl., S. 11.

Völkerfrieden, sondern auch einen durchgreifenden sozialen Frieden unter den Menschen und einen absoluten Frieden sogar in der Tierwelt. „Nicht mehr erhebt Volk gegen Volk das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg[1]). Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein“[2]), und dann im Neuen Testament: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden meine Kinder heissen“, sowie „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“. Nicht nur in der klassischen Religion der Propheten, sondern unter allen Himmelsgegenden, wo ein religiöser Zug ihre Bewohner durchwehte, kommt der Gedanke des Friedens und der Eintracht in der Religion zum Ausdruck. Bhagavada[3]) purana nennt Gott ein Meer der Barmherzigkeit. Und die auf die Spitze getriebene Nächstenliebe im Christentum kehrt oft in sinnreicher Form in alten indischen Poemen wieder. So heisst es an einer Stelle beim alten indischen Dichter Hitopadesa[4]): „Beschaffet nicht der Baum auch demjenigen Frucht und Saft, der ihn holzt? Träufelt nicht das Sandelholz mit seinem Parfüm die Hacke, die ihn einschlägt?“[5]). Und in den Gesetzen von Manou heisst es: „Der Mensch muss jedem Geschöpf das Wohl wünschen[6]).“ Und an einer anderen Stelle: keinem Geschöpf etwas Böses zufügen, jedem die Freiheit lassen, ist eine der Hauptbedingungen für jede Seele, um zur Vollkommenheit zu gelangen[7]). Es wäre zu weitläufig, zu umständlich und überflüssig, zugleich nachzuweisen, dass die wahre Religion dem Krieg feindlich gegenübersteht. Wo Religiosität herrscht, muss der Krieg weichen. Der Islam sogar ordnet an, dass an gewissen Monaten des Jahres jede Kriegführung verboten ist. Und noch vor dem Islam sind die Araber einem ähnlichen Brauch gefolgt. Zu nennen sind hier noch die Treuga Dei der Burgunder Synode vom 11. Jahrhundert und die unzähligen Sekten des christlichen Mittelalters, wie Manichäer, Waldenser, Chiliasten u. s. w., die im Namen der christlichen Religion den Krieg verdammt haben. Vielleicht findet der Krieg die Billigung der Kirchenreligion, die der wahren Religion findet er nicht.

Der Krieg veredle die Seele und rege zum künstlerischen Schaffen an. Hat das ästhetische Bewusstsein wahrhaftig mit dem Massenmord etwas gemein? Nicht sind wir die ersten, die diese Frage aufwerfen. Ein alter französischer Dichter sang schon:

---

[1]) Jesaiah II, 4.
[2]) XXXII, 17.
[3]) Bhagavada purana IV, 8. 46.
[4]) Hitopadesa I, 4, 52.
[5]) Asiatic Researches T. IX, p. 167.
[6]) Gesetze des Manou V, 46.
[7]) IV, 39, 40.

Penses-tu la lutte et la lyre des poètes
S'accordant d'harmonie avecque les trompettes?
Les fifres, les tambours, les canons et le fer,
Concert ettravayant des musiques d'enfer? [1]).

Wie jedes Elend niemals ästhetisch, sondern nur Gegenstand einer ästhetischen Betrachtung sein kann, so auch der Krieg. Weil der Tod von vielen grossen Dichtern verherrlicht wurde, ist er schon deswegen dem Leben vorzuziehen? Ist er darum schon ein grosses Gut? Die Poesie, ein Erzeugnis zarter weicher Stimmungen, lässt sich von allen Erscheinungen anregen. Wieviele wunderbare Verse verdanken wir der Pest oder einem anderen Uebel? Es sei hier nur erinnert an das wunderbare Poem „L'espoir en Dieu" von Alfred de Musset. Ist darum die Pest wünschenswert? Der Krieg ist eine historische Kategorie und als solche tritt er immer zum Unglück der Menschen in die Erscheinung. Und wie jede Erscheinung, ob grell oder licht, den Dichter anregt, so auch der Krieg. Aber zu behaupten, dass die ganze Poesie ihre Entstehung und ihre Entwicklung ausschliesslich oder doch zum grössten Teil dem Kriege verdankt, wird wohl keinem normal denkenden Menschen einfallen. Anderseits ist es Tatsache, dass der Anblick der Ruhe und des Friedens ebenso viele grosse und bedeutende Dichter zu grandiosen poetischen Verlautbarungen angeregt, wie der Krieg. Wenn der Perserkrieg Aeschylos zu seinem Trauerspiel „Die Perser" angeregt, so hat die Friedensidee einen Jesaiah zu seinen erhabenen Visionen über Völker und Welten der letzten Tage angeregt. Und soll ich noch nennen Aristophanes, Juvenal, Virgil, Euripides, die Dichter der Renaissance; Schiller, Byron, Lamartine, Hugo, Tennyson, Béranger und noch hundert andere, die in Vers und Prosa den Krieg als der Menschheit grösste Geissel hingestellt und verdammt? Und ferner: wenn der Krieg je einen Dichter angeregt, der Krieg von heute, der an List und Schlauheit des auf sich vor dem Feind Verbergen und ihn dennoch in einer dem Feinde unsichtbaren Stellung zu treffen, mehr Ansprüche macht als auf wahrhafte persönliche Tapferkeit — der Krieg von heute ist nimmermehr bestimmt, die künstlerische Phantasie wachzurufen und der Leier Töne zu entlocken. Der Mangel an Leichenkleidern für die Gefallenen und Brot für die Hinterbliebenen können nur Mitleid für die Opfer des Massenmordes und Empörung gegen den Krieg hervorrufen. So steht es tatsächlich mit der Kriegspoesie von Byron, Heine, Hugo und noch vieler anderer. Dasselbe gilt von Bertha v. Suttner, Tolstoi, Zola, Paul Adam und von Paul und Victor Margueritte.

[1]) M. Regnier: Satire IV, V. 73—79.

Nicht anders sieht's mit den Kriegsmalern aus. Wereschtschagins Apotheose des Todes ist der heftigste Protest gegen den Krieg und die anderen grossen Schlachtenmaler von Jacque, Callot (Malheurs de la guerre[1]) und Goya (Misères de la guerre) bis selbst auf Baron Yvon, den die Apostel des Krieges für sich in Anspruch nehmen, bis auf Grother, Münich und den schon bereits genannten Wereschtschagin lassen in ihren Werken ihre Meinung über den Krieg deutlich erkennen, indem sie mit genialer Naturtreue all die Barbarei, Vertierung, das Entsetzen und Unglück des Krieges durch Pinsel und Farbe zu wunderbarer Anschaulichkeit bringen. Es hat auch schon mancher Historiograph darauf hingewiesen, dass nach diesem oder jenem Kriege die intellektuelle Produktivität bei den kriegführenden Völkern unheimlich sinkt und zurückgeht. Zu verweisen ist hier auf die literarische Unproduktivität in Deutschland nach 1871. Mit Ausnahme von Anzengruber ist kein einziger Autor zu nennen, der Neues vorbrachte. Die historische Umwälzung hat keine Spur im Drama zurückgelassen. Noch zweifelhafter erscheint uns die Behauptung unserer Gegner, dass die Aeusserung der Gewalt, der Krieg, das Recht geschaffen habe. Für den Ursprung des Rechts, über den noch heute ein chaotischer Dunstkreis lagert, gibt es heute zwei Erklärungen: die idealistische und die naturalistische. Das Recht ist demnach entweder eine psychische creatio ex nihilo oder die blosse „Rechtsidee". Oder das menschliche Rechtsgefühl ist ein psychisches Continuum, das mit dem Menschen eigentümlichen, tierischen Triebleben einsetzt, bis es sich allmählich zur Formulierung gewisser Rechtsnormen fortentwickelt[2]). Berolzheimer formuliert den Ursprung des Rechts wie folgt: Das Recht als Idee ist hervorgewachsen aus der gefühlsmässigen Erkenntnis und Vorstellung des Rechten, des Richtigen, des Seinsollenden und des Seindürfenden[3]). Und Ludwig Stein, der sich für die reine soziologische Fassung des Ursprungs des Rechts ausspricht, setzt aber gleich hinzu: „Das Recht setzt zwar unerlässlich einen Gemeinschafts- oder Gesellschaftszustand voraus, aus welchem es entspringt und an welchem es sich erprobt, nicht aber eine staatliche Daseinsform[4]). Was für eine Verwandtnis das Recht mit dem Krieg habe, vermögen wir aus all dem, was uns heute über den Ursprung des Rechts bekannt und was uns darüber gesagt wurde, nicht einzusehen. Wir sehen aber das Gegenteil ein. Das Recht als Reglementierung der Beziehungen vom Einzelnen zu seinem Nächsten, zum Staat und zu der Gesellschaft, ist das krasseste

[1]) 1663.
[2]) L. Stein: Die soziale Frage. 2. Aufl., S. 117.
[3]) Berolzheimer: System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. p. 60.
[4]) Ibid.

Gegenteil vom Krieg, in dem jede kodifizierte Ordnung und reglementierte Beziehung nach der rechtlichen Seite hin aufgehoben wird. Was das Verhältnis von Macht zu Recht anbetrifft, muss gesagt werden, dass alle Gewalt und Machtrechtstheorie (Thukydides, Epikur, Machiavelli, Hobbes und Spinoza) entweder von der Voraussetzung ausgeht, dass die Grundnatur des Menschen böse ist, dass jeder dem zweiten von der Natur fremd und feind ist, dass der primäre Grundtrieb des Menschen die Selbsterhaltung und der Egoismus ist (Epikur, Machiavelli, Hobbes) oder es ist das Produkt eines pantheistischen Weltbegreifens, insbesondere der Pantheismus in der spinozistischen Brechung. Wenn Gott und die Natur identisch sind, kann doch nicht der Mensch anders als ein Ausschnitt der Natur betrachtet werden. In der Natur herrscht nur ein Kampf aller gegen alle. In der Natur herrschen Gesetze, Gesetze des Seins, also auch in der Geschichte, die kein Ringen zwischen Sein und Sollen aufweist, keine Zwecke hat, sondern eine Naturgeschichte ist. Wer aber die Weltgeschichte nicht als Naturgeschichte, sondern als Geschichte sittlicher Kämpfe, als ein ununterbrochenes Ringen zwischen Sein und Sollen ansieht, wird wohl kaum jedes Recht auf Gewalt oder Macht zurückführen wollen. Dass ein Teil des heute normierten Völkerrechts die Gewalt zu notwendiger Voraussetzung habe, dass der heutige Staat zum grössten Teil das Blutbad zur Wiege hatte, dass die Dynastie im Kriege entstanden ist, ist eine Tatsache, an der nicht zu drehen und zu deuteln ist. Aber was beweist es? Weil dem so ist, ist es gut? Weil ein Teil des heutigen Staats- und Völkerrechts die Gewalt und nicht das reine Recht zur Voraussetzung haben, will es etwa deswegen besagen, dass dieses Völkerrecht das seinsollende oder seindürfende Völkerrecht ist? Alles, was im Menschen- und Völkerleben ist, soll anders sein, das Völkerrecht nicht ausgenommen. Auch der Staat, der heute ist, soll anders sein, wird anders sein, denn in der Geschichte herrschen Zwecke und sittlicher Wille. Der Weg von der Tyrannei bis zum Ordnungsstaat ist viel weiter als von dem heutigen Ordnungsstaat bis zum seinsollenden Rechtsstaat.

Dass der Krieg moralische Wirkungen hat, die Moral hebt, ist nicht nur die Einsicht eines Hegel[1]), der im dauernden Frieden eine Stagnation der Völker sieht, sondern auch einer grossen Anzahl moderner Publizisten, die ernst genommen werden wollen, wie Boguslawsky, von dem der oben zitierte Satz stammt, der Held stehe über dem Märtyrer und Propheten, Marmont[2]), Tzschirner, Bagehot u. a. schreiben dem Kriege moralische Wirkungen zu und

[1]) Vergl. Literaturnachweis.

[2]) Inst. milit. 241.

bezeichnen ihn als moralische Wohltat. Zunächst über den Begriff Held. Er wird es im sittlichen Ringen, im Kampf zwischen der Tradition und dem Seinsollenden. Dass nur im Kriege Helden entstehen ist eine rückständige, grossmütterliche Ansicht, die nicht ernst zu nehmen ist. Im Kriege sind auch nicht Alle Helden. Der Durchschnittskrieger sinkt auf dem Schlachtfeld, besonders auf der Seite, wo der Erfolg lange auf sich warten lässt, zum Tiere herab. Der Anblick der Schlacht, das Bemerken, wie das Leben des Einzelnen dem Spiele und dem blöden Zufall ausgesetzt ist, die Zusammenschrumpfung des Lebens und der Zukunft auf Minuten und Sekunden, dürfte wohl kaum auf den Krieger moralisch wirken. Man lese darüber die Kriegs- und Schlachtenmemoiren von Dunant[1]), Tolstoi[2]), Dupasquir[3]), Victor Hugo[4]), und man wird mehr über den moralischen Niedergang und Zusammenbruch so vieler Menschen, als über die Grausamkeit des Krieges erschrecken. Bis auf den heutigen Tag ist noch jeder Krieg mit Raub und Plünderung verbunden gewesen. Man glaubt zweibeinige Bestien taumeln zu sehen, wenn man die Memoiren von Kriegsherren und Kriegern zur Hand nimmt. Vierzig Tage nach der Schlacht sagte Vitellius: „Der Geruch eines feindlichen Kadavers ist noch immer angenehm“[5]). Und Lombroso stellt in einer Stelle[6]) fest, dass die Teilnehmer an einer kolonialen Expedition unter dem Einfluss des Klimas von Sadismus und Wahnsinn befallen wurden. In der Petersb. B. W. schildert ein russischer Offizier zwei Kriegserlebnisse: Er fühlte, dass ihn irgend etwas packte und festhielt. Zwei Hände umfassten seine Füsse und gruben sich wie stählerne Klammern in seinen Körper ein. Zähne drangen in seine Stiefel ein und suchten das Leder zu zerreissen. Auf den Ruf des Offiziers kamen seine Leute heran und man entdeckte einen Verwundeten, dem beide Beine von der Hüfte an weggerissen waren. Ein blutüberströmter menschlicher Rumpf. Da es unmöglich war, ihn loszureissen, machten die Soldaten dem armen Kameraden mit Kolbenschlägen und Fusstritten auf den Schädel ein Ende!! — In einem anderen Falle suchte jener Offizier zu einer Gruppe zu gelangen, die ihn durch besonders verzweifelte Hilferufe anlockte. In trübem Fackellicht sah er vor sich hundert oder zweihundert Gestalten, die vollständig unbekleidet, mit den Händen umherfuchtelten, Flüche ausstiessen und — tanzten! Bei einer Kälte von 25 Grad

[1]) Souvenir de Solferino.
[2]) Sebastopol.
[3]) Le crime de la guerre.
[4]) Vaterlo.
[5]) Jean Lagorgette, Le rôle de la guerre, p. 602.
[6]) L'uomo deliquento T. II, p. 290.

nackt herumtanzten — von oben bis unten mit schwarzem, geronnenem Blut bedeckt. Einige von ihnen konnten nur noch auf den blutigen Resten ihrer Glieder vorwärts kriechen. Andere waren mit Revolvern, Säbeln und Gewehren bewaffnet. Diese Leute stürzten drohend auf ihre Retter zu und erkannten sie nicht, sondern riefen ihnen zu: „Kommt nicht heran! Macht, dass ihr fortkommt!" Sie alle waren wahnsinnig geworden. Die wohlmeinenden Retter mussten, nachdem zwei von ihnen das Opfer der Wahnsinnigen geworden, ins Lager zurückkehren. Der Krieg, stellt Lombroso ebenfalls fest, vermehrt die Zahl der Verbrecher. Und Spencer behauptet, die kriegerischen Völker sind die lasterhaftesten[1]). Nicht anders ist es mit dem Patriotismus und der Disziplin, die angeblich der Krieg erzeugt haben soll, bestellt. Spencer bezeichnet sehr richtig den Patriotismus als den Egoismus der Gesamtheit, als nationalen Egoismus. Dieser Egoismus wird von ganz anderen Triebfedern geleitet, als vom Krieg. Der dem Pazifismus feindlich gegenüberstehende Ferdinand Brunetière definiert den Patriotismus als „la Conscience qu'un peuple a de son individualité historique et morale[2]). Alles aber, was vom Bewusstsein ausgeht, alles was die menschliche Vernunft erkennt, steht in engem Zusammenhang mit den Aeusserungen des sittlichen Willens. Und der sittliche Wille hat sich noch immer gegen den Krieg aufgebäumt. Alle Moral hat die menschliche Freiheit zur Voraussetzung, die Freiheit des Willens oder zumindest die Autonomie des Willens. Wo aber die Freiheit oder die Autonomie des Willens, wie es im Kriege der Fall ist, so herabgedrückt wird, dass aus einem sittlichen Individuum nur ein zweibeiniger Automat wird, im Laufe des Krieges nur vertierter Mensch, da gedeiht keine Moral. Der Krieg ist das Grab jeder Moral. Auf den grossen Schlachtfeldern, in den mit Menschenblut getränkten Ebenen und Tälern fallen tausende Menschen; moralisch waren sie vielleicht schon tot, noch bevor die feindliche Kugel sie getroffen.

In einer Beziehung hat der Krieg tatsächlich dazu beigetragen, das intellektuelle Niveau derjenigen, die ihn machen und vertreten, zu heben. Und es muss zugegeben werden, dass speziell die praktische Intelligenz des Soldaten und Offiziers im Kriege geschärft wird. In kurzen zeitlichen Abstufungen werden neue Mordwaffen erfunden, die alten verbessert, jahraus jahrein wird ein neuer Sprengstoff entdeckt. Diese intellektuelle Bereicherung, die die Kriegskultur schafft, hat aber bisher nur dem Kriege gedient, nicht der allgemeinen Wissenschaft. Während alle andern Gebrechen des Seins, die der menschliche Genius zu überwinden strebt und sucht, vielfach zur

[1]) Lagorgette 603.

[2]) Questions actuelles p. 329.

Erkenntnis allgemeiner wissenschaftlicher Wahrheiten und Naturgesetze beitragen, so gewisse Krankheiten, Pest, Cholera, Erdbeben u. s. w. hat der Krieg in keiner Weise unsere Erkenntnis in dieser Richtung bereichert. Die Theorie spielt im Krieg, Aeusserungen grosser Strategen zufolge, eine kleine Rolle. Eher der plötzliche Einfall, die Energie und die Gewalt, bezw. die Uebermacht [1]). Dass aber durch den militärischen Geist, überall wo er vorherrschend wird, die Kultur zurückgedrängt wird, ist eine Wahrheit, die die Spatzen schon längst auf dem Dache pfeifen. Alle Geisteskultur setzt die Möglichkeit, vielmehr die Notwendigkeit der freien Betätigung des Geistes voraus. Freies selbständiges Denken verträgt sich aber schlecht mit dem Kadavergehorsam und militärischer Disziplin. Während des Krieges wird die beste Jugend von den Schulen und Universitäten in die Schlachtreihen geworfen und nach dem Kriege macht sich, abgesehen von einer moralischen Depression auf Seite des Besiegten und ein Dünkel auf seiten des Siegers, ein kultureller Niedergang oder Stillstand bemerkbar. Muss noch einer der Kriegsführenden eine grosse Kriegskontribution zahlen, so geschieht es in der Regel auf Kosten des Volkswohles und seiner Institutionen. Das Kultusbudget muss eingeschränkt werden. Das Sinken des Kulturniveaus während oder nach einem Kriege ist oft nicht die direkte, aber die indirekte Ursache der Absorbierung der Volkskraft. Jeder grosse Krieg, sagt Max Nordau[2]): ist die Ursache von Massenhysterie und nervösen Störungen, speziell bei den Besiegten. Aehnliches bestätigt Alfred de Musset[3]) „Pendant les guerres de l'empire les méres inquiètes avaient mis au monde une génération ardente, pâle, nerveuse.“ Eine physische Degeneration muss eine psychische, d. h. kulturelle nach sich ziehen. Die Kriege tragen also in keiner Weise zur Hebung der allgemeinen Kultur und zur Bereicherung der Wissenschaft und der menschlichen Erkenntnis bei, sondern sie werfen zuweilen die ganze Kultur um ein Jahrhundert zurück. Die Romantik, speziell die Spätromantik mit ihren ultrareaktionären Tendenzen, die fast ein halbes Jahrhundert die Kultur der gesitteten Völker Europas vergiftete, ist eine direkte Folge der grossen Kriege vom Anfang des 19. Jahrhunderts. Infolge jener Kriege hat sich des menschlichen Geistes eine Verfinsterung bemächtigt, eine Mattheit seines Gemütes, die nur zum Nihilismus oder zur finstern Reaktion des Mittelalters führen konnte. Nun, wo jener état d'esprit der Gesellschaft nach den grossen Kriegen zu Beginn des

---

[1]) Lagorgette. Le r. de la guerre p. 607.

[2]) Entartung. B. I. p. 368.

[3]) Confession d'un enfant du siècle ch. II.

verflossenen Jahrhunderts überhand genommen, hat die letzte Richtung eingeschlagen. Und die Romantik, wie jede Romantik, war energietötend und kulturzerstörend.

Damit schliessen wir die Kritik der Philosophie des Krieges und gehen, bevor wir mit der Philosophie des Friedens ansetzen, auf einige historische und soziologische Untersuchungen ein. Wir schliessen dieses Kapitel mit dem Bewusstsein, das Thema nicht ganz erschöpft zu haben. Es wird sich uns noch im Laufe der Darstellung Gelegenheit bieten, auf einige Gesichtspunkte, die wir hier aus methodischen Gründen nicht erörtern konnten, zurückzukommen.

Der Krieg im Lichte der Soziologie.

Der Krieg ist so alt, wie die menschliche Gemeinschaft. Aber auch der seinsollende Friede, die Friedensidee blickt auf das gleiche Alter zurück. Aus der Historicität der Friedensidee lässt sich der Friede als ethisches Postulat sofort erkennen. Allerdings ist oft um die Idee des Friedens ein Nebel gelagert, der kaum die Lichtspur im dunstigen Grau erblicken lässt. Solange mangelhafte Erkenntnis den Menschen an die rohe Natur gebunden hielt, und die Loslösung des Sollens von Sein im menschlichen Willen noch nicht vor sich gegangen war, war die Stimme des Friedens kaum vernehmbar. Oder sie war gebrochen, klanglos, ihre Sprache eine dunkle, im Mythenstil gehalten. Es ist der Mythos des goldenen Zeitalters, das schon hinter uns wäre, das Paradies, aus dem wir wegen unserer Sünde vertrieben sein sollten, des Friedens, dessen wir verlustig gegangen wären. Dass das alles Mythos und Legende ist, brauchen wir kaum hervorzuheben. Aber die mehrtausendjährige Existenz dieser Legende lässt uns tief ins Menschheitsgewissen schauen. Im übrigen wird es noch von mancher Seite versucht, dieser steinalten legendarischen Ueberlieferung Wahrhaftigkeit und Tatsächlichkeit zu verleihen. Besonders von katholischer Seite werden noch heute solche Stimmen laut. Nach dieser Deutung soll sich der Mensch nach göttlicher Intervention in einem Zustand sittlichen Bewusstseins in der Welt als engelreines Individuum eingefunden haben. Der Zweck, die Auffrischung dieser Legende durch die katholische Kirche und der Vertreter der Ultrareaktion, ist begreiflich. Anders steht es allerdings mit Männern, die auf Grund ihrer wissenschaftlichen Arbeiten ernst genommen zu werden Anspruch haben, und die bemüht sind, die Wahrheit der Existenz eines goldenen Zeitalters mit wissenschaftlichen Tatsachen und Daten zu beweisen. Der Soziolog Letourneau[1])

[1]) La guerre p. 11, 50, 104, 196.

hat auf Grund eingehender wissenschaftlicher Untersuchungen diese Legende als historische Wirklichkeit hinzustellen versucht. Aber sein ganzes Raisonnement, seine Schlüsse, so geistreich sie auch sonst sind, haben den Beweis für seine Hypothese, dass der Krieg in einem spätern Kulturstadium allmählich zur Entwicklung kam, doch nicht erbracht. Die Wucht der Tatsachen spricht gegen seine Hypothese. Archäologie, prähistorische Anthropologie, die in vorgefundenen Menschenknochen Frakturen zeigen und vergleichende Ethnographie bestätigen nicht nur die Hypothese von Letourneau, sondern beweisen im Gegenteil, dass man eher die Existenz eines Steinzeitalters als das eines goldenen Zeitalters annehmen kann. Was wir heute von den ersten Anfängen menschlicher Kultur wissen, beweist, dass seit dem Urbeginn menschlichen Zusammenlebens bis auf heute der Krieg der normale Zustand war. Aber diese Legende beansprucht in einer andern Richtung unser Interesse, besonders wegen ihrer Verbreitung. Die Legende des goldenen Zeitalters bedeutet eine Zurückschraubung des Sollens hinter das Sein, was entweder als Idealisierung des Gebrechens des Seins oder als ein indirektes ,,de profundis" nach dem Frieden gedeutet werden muss. In Griechenland finden wir sie vertreten bei Hesiod, Theopomp, Hekatäus, in Rom bei Ovid, Virgil und Seneca. Viele Klänge aus dem grauen Altertum zittern noch in Dantes „Göttliche Komödie", Miltons „Verlorene Paradies" und Klopstocks „Messiade" nach.

Sie hat auch auf Rousseaus ganze Konzeption gewirkt. Diese Rückwärts-Projizierung der Vergangenheit hat für uns kein soziologisches, wohl aber ein ethisch-psychologisches Interesse [1]).

Ist also der Krieg in der menschlichen Gesellschaft eine Erscheinung a priori, hat es ein goldenes Zeitalter nicht gegeben, so muss anderseits gefragt werden: Bildet der Krieg als historische Erscheinung etwas Variables oder Stationäres, Evolutives, oder etwas Feststehendes? Da Entwicklung ohne Anderswerden nicht möglich ist, so müssen wir zunächt, um die Frage überhaupt beantworten zu können, eine gewisse Deduktion, eine Zentrale suchen, von der aus wir alles Differenzielle in eine Einheit schliessen können. Wir wollen die gemeinsamen Ursachen des Krieges untersuchen.

Für die Entstehung des Krieges und ihre Ursache gibt es in der modernen Soziologie mehrere Deutungen und Erklärungen. Wie überall stehen sich auch hier zwei Vertreter der Geschichtsphilosopie, Idealisten und Materialisten, entgegen. In der Soziologie sind es Gumplowicz [2]) und Tarde [3]) und in der Politik Brunetière und

[1]) Vergl. Stein. Die soziale Frage. 2. Aufl. 145—46.

[2]) Rassenkampf.

[3]) Lois d'imitation.

Nietzsche, die über Ursache und Ursprung des Krieges Verschiedenes und Entgegengesetztes zu sagen wissen. Von den Vertretern der materialistisch-synthetischen Geschichtsauffassung sind Loria, Pareto und Kautsky mit Arbeiten über diese Frage vertreten. Loria[1]) unternimmt es auch, gewisse Gesetze, zumindestens feststehende Regeln in der Erscheinung des Krieges festzustellen. Oekonomische Ursachen sind der Vater des Krieges. Oder der Krieg ist der Ausfluss von Klassenkämpfen, die wieder mit ökonomischen Ursachen ganz verquickt sind. Die wirtschaftlichen Momente wirken bestimmend auf den Krieg nach drei Richtungen; auf ihre Häufigkeit oder Seltenheit, auf ihre Ziele und auf die militärische Zusammensetzung und die Zerstörungsmittel[2]). Von 286 Kriegen waren nach Loria 258 Produkte rein ökonomischer Reibungen und die 28 lassen, obwohl nominell Religionskriege, doch eine ökonomische Grundabsicht durchblicken. In der Regel sind die ersten Triebkräfte des Krieges ökonomische. Auch nach Proudhon ist der Krieg „la rupture de l'équilibre économique". Einige weniger gründliche Soziologen wollen den Krieg auf Spekulation[3]), auf Gewinnsucht[4]) oder gar auf die Lust zum Stehlen[5]) zurückführen. Etwas gründlicher lässt sich Kautsky[6]) über diese Frage aus. Der Urmensch war nach Kautsky kein „kriegerischer Geselle" und als Beweis dafür dient ihm das friedliche Beisammenleben der Affen. Als der Mensch, durch Jagd seine Nahrung sich zu verschaffen, über Waffen verfügen musste, lernte er Blut vergiessen und fremdes Leben nehmen. Die Unsicherheit der Nahrungsquellen machten sogar den Menschen zum Menschenfresser. Der technische Fortschritt ist es, der die Kämpfe entfesselt und nichts ist irrtümlicher als die Ansicht, dass die fortschreitende Kultur und steigendes Wissen notwendig auch höhere Humanität mit sich bringt[7]). Die fortschreitende Arbeitsteilung weist das Töten von Tieren und Menschen, Jagd, Schlächterei, Hinrichtung und Krieg besonderen Klassen zu, die innerhalb der Zivilisation Roheit und Grausamkeit berufs- und sportmässig betreiben[8]). Der Krieg ist also sozusagen Klassensache, wie es der Friede auch ist. Um zu beweisen, dass auch der Friede Klassensache ist, werden die vegetarischen Bauern in den Flusstälern Indiens als ganz besondere

[1]) Les bases écon. de la constit. soz.

[2]) ibid. 294.

[3]) ibid. Ferrara.

[4]) Molinaris. Worms.

[5]) Voltaire.

[6]) Eth. und mat. Geschichtsauffassung S. 98—106.

[7]) ibid. 99.

[8]) ibid. 100.

Klasse gekennzeichnet. Kautsky gibt aber im Gegensatz zu Loria zu, dass der Krieg im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung seine Formen ändert [1]) und somit auch seine Ursachen. Aber schliesslich kommt es doch aufs gleiche heraus. Einst war es die Unsicherheit der Nahrungsquellen, heute ist Besitz von Reichtümern die Ursache des Krieges. Solange das Eigentum des Stammes ein gemeinsames ist, wirkt der Krieg stärkend auf die sozialen Triebe, diese Stärkung hört aber auf, sobald der Krieg Klassensache wird. Das Heer wird da nicht mehr vom sozialen Triebe, sondern von der Furcht vor dem grausamen Strafgesetz zusammengehalten. Die Entwicklung des Krieges läuft parallel mit der Entwicklung des Eigentums [2]). Diese monotone, einfältige, naturalistische und materialistische Erklärung der gemeinsamen Ursachen des Krieges wird durch die Deutung von Gumplowicz ergänzt. Nach Gumplowicz liegt es in der Natur jedes ethnischen und sozialen Elements, das dem zweiten an Macht überlegen ist, sein nächstes, schwächeres Element für seine Zwecke nutzbar zu machen. Jeder sucht und sieht darauf ab, seinen Nächsten auszubeuten, die Art der Ausbeutung nur nimmt andere Formen an. Der Krieg ist nichts anderes als die gewöhnliche Prozedur, sich des Feindes wie irgend eines andern Mittels zu bedienen, um den eigenen Bedürfnissen Genüge zu tun. Im Zustand der „Barbarei“ hatte nun jede Bande ein Mittel, mit ihrer nächsten erfolgreich zu konkurrieren, auf sie eine Jagd zu machen und ihre einzelnen Mitglieder zu töten und zu verzehren. Später ersann man ein besseres Mittel: Des Gegners bezw. des Feindes sich bemächtigen und ihn dienstbar zu machen. So entstand die Sklaverei und die Domesticität. Findet man die Möglichkeit, mit dem Eingefangenen gut auszukommen, dann nützt man seine Kraft aus, um mit ihm gemeinsam andere zu berauben und zu plündern. Der Krieg ist eine ewige Naturnotwendigkeit in der Menschheitsgeschichte. Das stete sich Begegnen der ethnischen und sozialen Elemente ist die Ursache des ewigen Krieges.

Dass nach dieser Fassung der Dinge von der ganzen sittlichen Kultur, die der Genius der Menschheit im Kampfe mit dem Sein, eben dem Sein abgerungen, nicht viel übrig bleibt, braucht noch kaum gesagt zu werden. In den vielen Jahrtausenden Menschheitsgeschichte soll der Mensch nichts mehr gelernt haben als besser zu morden, mit raffinierteren Mitteln zu rauben. Der Krieg ist eine natürliche Notwendigkeit, er wurzelt im Gesetze des Kampfes der Rassen [3]).

---

[1]) ibid.

[2]) ibid. S. 102.

[3]) Der Rassenkampf p. 158.

Also ein ewiges Morden, ein ewiger Krieg. Das ist also das Grundgesetz der Soziologie: Der Egoismus der Sippe, der Gruppe und sein Antagonismus den andern Gruppen gegenüber[1]). Gumplowicz ist nicht der erste, der uns dieses düstere Bild malt. Schon Macchiavelli behauptete[2]): Der wahre Zweck eines jeden Krieges ist nichts anderes, als sich selbst zu bereichern, seine eigene Macht zu vergrössern und den Feind materiell, d. h. ökonomisch und politisch niederzudrücken. Während uns aber die historischen Materialisten zu erklären vermögen, wie der Krieg entstanden ist, kann uns Gumplowicz diese Erklärung nicht geben. Er sagt nämlich nur, dass der Krieg sich entwickelt, nicht aber wie er überhaupt in die Erscheinung trat. Er schweigt sich gründlich aus über die Psychologie des Individuums und der Menschennatur überhaupt. Er unterscheidet sich auch insofern von Macchiavelli, als für Macchiavelli jeder Einzelne dem zweiten fremd und feind ist (hommo hommini lupus), während für ihn multos multo lupus ist. Die Masse, die Sippschaft, die Gruppe, der Stamm sind die Bestie. Aber wie ist es mit dem Einzelnen bestellt?

Eine von den obigen grundverschiedene Auffassung über die Ursachen des Krieges setzt uns Tarde[3]) auseinander. Er gibt dem Problem eine eigenartige psychologisch-tardesche Fassung. Für ihn ist der Krieg (Methode tragique et non éternelle de dialectique sociale[4]) zweier in Konflikt geratener Kollektiv-Syllogismen und zwar müssen die zwei miteinander in Konflikt geratenen Kollektiv-Vernunftschlüsse teleologische sein. In L'opposition universelle[5]) heisst es darüber „Les volontés et les nolontés accumuleés dans deux nations finissent par s'incarner dans deux armées qui marchent l'une contre l'autre. Une seule condition est nécessaire et suffisante pour que les contradictions de desseins se convertissent en guerre: c'est qu'une question étant posée simultanément et un certain nombre d'hommes“ und weiter „to us ceux qui partagent le même désir le partagent en même temps et acquièrent la conscience de cette identité, de cette simultanéité.“ Um seine Behauptung zu bekräftigen, führt Tarde zum Beweis die Kämpfe an, die in den Strassen von Alexandrien stattgefunden wegen eines Jota, „denn die Anhänger und Gegner dieses Jota waren es gleichzeitig“ und waren sich ihrer Simultanität bewusst. Aus demselben Grunde ist die Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit der nationalen und internationalen politischen Diskussionen, bei welchen die Debatteure

[1]) ibid. p. 194; Soziologie und Politik p. 157.
[2]) Geschichte von Florenz.
[3]) Logique sociale. Opposition universelle.
[4]) ibid. p. 198.
[5]) ibid. p. 386.

nicht einzelne, sondern Massen sind, zu erklären. Dass die Masse (nicht als soziale, sondern als psychologische Kategorie begreifen wir sie), grössere und gewaltigere Stimmungen auslöst als der Einzelne, dass sich diese Massenstimmung zu einem folgenschweren Konflikt verdichten kann, das zu beweisen bedarf es keiner Tardeschen Dialektik. Und mit dieser Dialektik wissen wir noch immer nicht, welche die gemeinsamen Ursachen des Krieges sind. Dass man sich einst in den Strassen zu Alexandrien wegen eines Jota herumgeschlagen, erklärt noch nicht die Ursachen der vielen Kriege, der Kolonial- und Kabinettskriege, der Religionskriege, der nationalen Kriege usw. Ueber den Zweck im Kriege schweigt sich Tarde wohlweislich aus. Und der Krieg müsste mehr als ein Wahnsinn und eine Massenvertierung sein, wenn er gar keinen Zweck verfolgen würde.

Es ist keine kleine Ironie des Schicksals, dass der Vertreter des salonmässigen Katholizismus in Frankreich der „milde“ Christ, Ferdinand Brunetière und der Verfasser des Antichrist, Friedrich Nietzsche sich in einer Frage zusammengefunden haben. Brunetière verwirft zwar die Ansicht seines Landsmannes und im stillen vielleicht auch seines Gesinnungsgenossen Josephe de Maîstre, nachdem der Krieg „une loi du monde“ ist, es will ihn aber schier bedünken, dass der Krieg „une condition de l'humanité“ ist[1]. Die „concurrence universelle“ ist die Ursache des ewigen Antagonismus, der Feindseligkeiten und der Kriege. Die Gegensätze, die gleich einem gähnenden Abgrund die Völker voneinander trennen und die sich niemals werden verwischen lassen, ist ein Werk der Geschichte. Die Geschichte bildet Differenzen, diese Differenzen zu verwischen ist niemand im stande. Und sich auf den Umwerter aller Werte berufend erklärt Brunetière, es ist die Geschichte, die den Krieg macht[2]. Und wer vermag sich über die Geschichte hinwegzusetzen oder sie gar zurückzuschrauben? Der Historie gegenüber sind wir machtlos. Sie und die von ihr gewobenen Differenzen haben den Krieg in die Welt gebracht und aus diesem Grunde ist er ewig.

Wir haben einen Augenblick bei der Soziologie des Krieges verweilt und unsere Absicht dabei war, den Leser auf das Widerspruchsvolle und Absurde in den Erklärungen über die gemeinsamen Ursachen des Krieges hinzuweisen. Welch entgegengesetzte Welten treffen sich hier in buntscheckigster Form zusammen. Von Kautsky bis Rousseau ist hier nur ein Schritt. Nach Rousseau ist der Mensch von Natur aus gut und friedlich. Die Wissenschaften und die Künste, mit einem Worte die Zivilisation hat ihn verdorben.

---

[1] Ferdinand Brunetière. Questions actuelles p. 326.
[2] ibid. p. 339.

Nach Kautsky entfesselt der technische Fortschritt Kämpfe, die dem Affenmenschen (will sagen Urmenschen) ganz fern lagen. Gumplowicz, der Milieutheoretiker kennt keine Persönlichkeit, er muss jede Ethik eliminieren und die erste Instanz der Weltgeschichte ausschalten. Der spinozistische Determinismus, in dem sein ganzes Denken wurzelt, artet bei ihm zu einem finstern Fatalismus aus, der aus der Welt ein grosses Gefängnis macht. Dass das Ringen der sozialen Gruppen mit und gegeneinander, dass der ökonomische Klassenkampf nicht die alleinigen und einzigen Ursachen des Krieges sind, wird jeder beim Lesen der Geschichte erkennen. Wie oft haben Völker ohne jedes Interesse für Befreiung anderer gekämpft. Welches ökonomische Interesse hatte Frankreich dabei, als es für die Unabhängigkeit kleiner, nach Freiheit ringender Völker in den Kampf trat? Wenn es dabei ein Interesse hatte, so war es alles andere, nur kein ökonomisches. Wegen gewöhnlicher Gewinnsucht setzt man nicht Tausende von Menschenleben, nationale Ehre, Freiheit und Unabhängigkeit aufs Spiel. Und, wenn Gumplowicz recht hätte, müsste uns der Begriff Gegenseitigkeit fehlen, müsste unserem Sprachschatz der Ausdruck Solidarität fehlen. Wenn alles, was in der Menschheitsgeschichte geschieht, kraft kausaler Notwendigkeit vor sich geht, wenn die Handlungen des Einzelnen nicht ethisch und psychologisch, sondern nur sozial oder ökonomisch motiviert sind, dann sollen doch nicht unsere Philosophaster von der Geschichte der Menschheit, sondern von einer allgemeinen Naturgeschichte reden.

Der Krieg hat sowohl ökonomische, als soziale Ursachen. Auch muss zugegeben werden, dass oft die „Geschichte seine alleinige Urheberin ist". Der Krieg hatte bis jetzt nur eine Ursache und ein Ziel; die Befriedigung der Wünsche und der Begierden. Aber die gemeinsamen Ursachen des Krieges sind sie noch immer nicht. Der Krieg, der von erkennenden Wesen gemacht, nur als Mittel zur Verfolgung materieller Zwecke, ist zu absurd. Für den Ursprung des Krieges kann es nur eine ausreichende Erklärung [1]) geben: Das noch immer Gebundensein an die Natur durch das Eingeschlossenbleiben in das rauhe Sein, zu welchem sich noch, da wir es mit den ersten menschlichen Gesellschaften zu tun haben, Mangel an Erkenntnis gesellte. Der noch nicht erkennende Mensch hatte nur eine Lehrmeisterin, die Natur. Sein einziger Ratgeber war die Erfahrung. Als Ausschnitt der Natur plus menschlicher Intelligenz, als impulsives Individuum, das nur von der groben Erfahrung geleitet, geriet er in Konflikt, nicht mit seinem ersten „Nächsten", sondern mit der ersten „Masse", mit den ersten „mehreren" Individuen. Die Gründe zum Konflikt müssen nicht immer materielle ge-

[1]) Siehe Literaturnachweis.

wesen sein. Allein mit dem ersten Aufdämmern der Erkenntnis, mit den ersten Regungen des Bewusstseins, ja mit dem ersten Begreifen seiner vitalen Interessen suchte der Mensch durch eine Eingliederung in die Gemeinschaft individuelle Sicherheit. Wie der erste Konflikt des Urmenschen mit seinen Nächsten, — das Gebundengewesensein an die Natur zum ersten Beweggrund hatte, so hatte der spätere Krieg, der im Laufe der Geschichte zu grösseren sozialen und politischen Gebilden sich entwickelten menschlichen Gemeinschaften in gegliederter Gestalt, der Mangel an Erkennen, der auch ihre vitalen Interessen beeinträchtigte, zur Ursache. Mit dem Wachsen der Erkenntnis und ergo des sittlichen Bewusstseins, das ihm auch seine vitalen Interessen klarer vor Augen führten, wächst dem Menschen der Wille zum Frieden, eben aus Gründen der sittlichen Einsicht und seine Abneigung gegen den Krieg aus elementaren, vitalen Gründen. Der erste Protest gegen den Krieg in seiner primitivsten Gestalt dokumentiert sich in der Existenz des Staates. Der Staat, dessen Zwecke lediglich die Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung und die sittliche Erziehung des Menschen sind, ist und bleibt die gewaltigste Schöpfung des Menschengeistes. Aber würde nicht den Menschen neben dem Intellekt auch die objektiv sittliche Idee, die Idee der Gesamtheit beherrschen, würde nicht hinter dem tierischen Empfinden des Urmenschen auch noch ein sittliches Vermögen ruhen, der Wille zum Leben hätte schon dem Menschen Mittel in die Hand gedrückt, sich in irgend einer andern Weise individuelle Sicherheit zu verschaffen, aber der Staat würde nimmermehr entstanden sein. Der zweite und grösste Protest gegen den Krieg ist die Erkenntnis von der Einheit der Menschen, die Menschheitsidee. Dem Urmenschen, ja noch dem antiken Menschen mit Ausnahme der Propheten, war diese Erkenntnis fremd, oder er besass sie nicht. Als Ausschnitt der Gesamtnatur, als impulsives Individuum und in Ermangelung eines ausgeprägten Gattungsinstinktes, liess er sich dazu herbei, seinen Artgenossen zu töten. Da stand er niedriger als manche Bestie. Der Mensch als rauhes Produkt des Seins, ohne Erkenntnis und ohne Regung des sittlichen Willens war die Ursache des ersten Menschenmordes, und eine Sippe solcher Menschen, die erste Ursache des Massenmordes.

Die Arten des Kampfes zwischen Sein und Sollen, die den Inhalt der ganzen Menschheitsgeschichte ausmachen, werden uns über die verschiedenen Formen des Krieges Aufschluss geben. Wir werden da den Krieg in seiner Form als Kampf zweier antagonistischer Mächte um Vergrösserung des Territorialbesitzes nicht als logisch-psychologische, sondern als historische Kategorie kennen lernen, und damit werden wir auch die Möglichkeit zur Lösung des Problems erhalten.

Eine Zusammensetzung der Variationen mit der Identität nennen wir Entwicklung. Bei allen Erscheinungen, die dem Evolutionsgesetze unterworfen sind, kann man die gleiche Beobachtung machen. Auch der Krieg ist diesem Gesetze der Entwicklung unterworfen. Das Niveau der intellektuellen und sittlichen, technischen und politischen Kultur bestimmt seine Form. Es gibt freilich Soziologen, die diese Tatsache nicht anerkennen wollen[1]. In diesem Falle ist natürlich an eine Eliminierung des Krieges nicht zu denken, denn, wenn der Krieg allein dem Evolutionsgesetze Trotz bietet, wenn er gestern dieselbe Notwendigkeit war, wie er es morgen sein wird, so bleibt der Mensch für alle Ewigkeit seinem Schrecken ausgesetzt. Wir können nicht einsehen, warum der Krieg, den wir nur als historische Kategorie kennen, dem Evolutionsgesetze gegenüber isoliert bleiben soll, der Krieg ist nicht etwas Starres und Unbewegliches, sondern er hat sich entwickelt und Formen angenommen; er hat an Häufigkeit abgenommen, aber deshalb zieht er heute grössere Kreise der Gesellschaft in Mitleidenschaft. Seine Waffen sind heute bei weitem gefährlicher, die Technik des Krieges hat eine ungeahnte Höhe erklommen. Der Krieg ist geblieben und doch ist er nicht derselbe, der er einst war. Ein Blick auf seine speziellen Beweggründe in alter und neuer Zeit erlaubt uns gewisse Klassifikationen des Krieges vorzunehmen. Alles, was ewig identisch und unvariabel ist, braucht nicht rubriziert zu werden, weil es keiner Rubrizierung bedarf. Neben einer Klassifikation der speziellen Kriegsursachen, die sich uns aus der Chronologie ergibt, kennt noch die moderne Soziologie drei Rubrizierungen der Beweggründe des Krieges. Lacombe[2] rubriziert sie wie folgt: 1. ökonomische, 2. genesische, 3. ehrbringende und 4. sympathische. Novicow[3] kennt eine fünffache Rubrizierung. Demnach sind die Beweggründe der Kriege einzuteilen in: 1. physiologische, 2. ökonomische, 3. genesische, 4. politische und 5. intellektuelle. Lagorgette[4] hingegen ist geneigt, nur drei Beweggründe anzunehmen: 1. impulsive Kriege, 2. Kriege, die einen speziellen und besonderen Zweck verfolgen, und 3. Kriege, die ein allgemeines Ziel verfolgen. Auf absolute Genauigkeit kann keine dieser Klassifikationen Anspruch erheben; es sei denn die Geschichte habe ihre Gesetze, wie die Mechanik und Physik, was aber nicht zutreffend ist.

Aus den drei angeführten Rubrizierungen ist aber zu erkennen, dass der Krieg sich im Laufe der Jahrtausende entwickelt, Formen

---

[1]) Gumplowicz. Rassenkampf p. 344; ebenso Proudhon.

[2]) Lacombe. L'histoire considérée comme scienne; la guerre p. 51. l'homme p. 3157.

[3]) Novicow. Conscience et volonté sociale p. 253.

[4]) Lagorgette. Les rôles de la guerre p. 49.

angenommen und heute einen Höhepunkt erreicht, der als Maximum des Möglichen angesehen werden muss. Er wuchs parallel mit den sozialen Gebilden. Um noch einmal auf die gemeinsamen Ursachen des Krieges zurückzukommen. Die heutige Soziologie vermag uns noch bis jetzt keine klare Antwort auf diese Frage zu geben. Sie vermag uns noch überhaupt keine Deduktionen zu geben. Der moralphilosophische Charakter unserer Arbeit bestimmt uns, in andern Luftlinien die Ursachen des Krieges zu suchen. Der Mensch ist ohne das Bewusstsein der Allheit ins Leben getreten. Erst die sittliche und geistige Kultur hat ihn zu diesem Bewusstsein gebracht. Der Mangel an einem Allheits-Bewusstsein hat ihn zu einem Partikularismus und vulgären Individualismus sowohl als Individuum als in Familie, Gesellschaft und Staat geführt. Er hat zuerst als Individuum seinen Nächsten nicht geschont, und als er seinen Partikularismus in eine begrenzte Gesamtheit gebracht und ihn in diese übertragen, hat diese begrenzte Gesamtheit ihrer Benachbarten nicht geschont.

Des Menschen einziger Lehrer an der Schwelle und in den ersten Anfängen der Kultur war die Erfahrung, die Umwelt der Natur. In dieser Umwelt der Natur herrscht die Macht, die grösste Gewalt. Diese Schule der Natur, sein Wurzeln im Sein, sowie sein rauher Partikularismus haben ihm den Mordstahl in die Hand gedrückt. Allen sozialen und politischen Gebilden, die die beglaubigte Menschheitsgeschichte kennt, war dieser Partikularismus eigen. Chauvinistische Geschichtsschreiber und beschränkte Juristen haben es oft versucht diesem Partikularismus, der ein trauriges Ueberbleibsel menschlicher Unkultur ist, mit dem Wesen des Volkes resp. des Staates zu identifizieren, und sind daher zum Schluss gekommen, dass der Krieg die Völker bildet und entstehen lässt[1]. Vielmehr ist das Volk als historische Institution ein Grundgedanke der politischen Sittlichkeit[2], während das Volk als kulturpsychologische Kategorie durch die Einheitlichkeit eines Kulturbewusstseins entund besteht.

Neben dem Partikularismus in allen seinen Formen, Nuancen und Ausstrahlungen, der die Ursache zu allen Kriegen war, ist es auf der andern Seite die Fortsetzung des Mythos in der Geschichte, die den Begriff der Tapferkeit nicht verschwinden lässt[3]. Unter Tugend versteht und verstand man seit dem Zusammenschluss der greco-römischen Kultur physische Tapferkeit, militärische Tugend. In der Tat aber bedeutet nicht Tugend lediglich physische und geschweige gar militärische Tapferkeit, sondern die Entfaltung sittlicher

[1]) Treitschke. Politik, Bd. I. p. 113.
[2]) Cohen. Ethik, p. 32.
[3]) Ebenda. p. 530.

Kraft. Die nur langsam in die Völker dringende Erkenntnis von der Allheit, von der Einheit des Menschengeschlechts, sowie die Ueberbleibsel mancher antiker und vielleicht gar prähistorischer Reste, mit welchen noch heute unsere ganze Kultur durchsetzt ist, sind die gemeinsamen Ursachen aller Kriege [1]). Aus diesem Grunde gab es bis heute weder ein richtiges Recht, noch ein sanktioniertes Völkerrecht. Ein Recht der Gerechtigkeit darf nicht auf der Empirie aufgebaut sein. Diesen verhängnisvollen Fehler hat aber Hugo Grotius, der Begründer des modernen Völkerrechts, begangen.

Jedes gerechte Recht darf nicht auf dem Sein, sondern auf dem Sollen aufgebaut sein, denn Gerechtigkeit ist und bleibt Tugend des Ideals. Der Partikularismus von dem oben die Rede war, lebt noch heute, wenn auch nur in geschwächter Form, fort. Und wenn er hier und da gänzlich verschwunden zu sein scheint, so hat ihn die politische Unbescheidenheit in der Form des modernen Individualismus ersetzt. Wie zu andern Zeiten des Partikularismus, kann heute die politische Unbescheidenheit die jedes Völkerrecht illusorisch macht, den Krieg entfesseln. „Die Bescheidenheit muss zur politischen Grundtugend werden [2]), wenn das Völkerrecht kein Wahn sein soll.“ Wir glauben somit die zwei Grundursachen jedes Krieges, die sich natürlich später vielfach verzweigen, erkannt zu haben, und so werden wir bald mit der Philosophie des Friedens einsetzen.

Wir haben den Krieg als historische Kategorie erkannt und die vergilbten Blätter erzählen uns von seiner unumschränkten Herrschaft bis auf den heutigen Tag. Wir haben den Krieg von seiner soziologischen Seite betrachtet und ihn als einen Ausdruck des brutalen Seins, in dem der Mensch noch heute wurzelt, erkannt. Aber wie sollen wir nach dieser Lage der Dinge auf die Vergangenheit blicken? Sollen wir die vieltausendjährige Menschheitsgeschichte verleumden und sie verleugnen? Alles Hoffen auf die Verwirklichung der Friedensidee setzt ein Vertrauen und einen Glauben an die Zukunft voraus. Die Zukunft ist die Conditio primo jedes Optimismus und jeder sittlichen Kraftentfaltung. Aber ohne Vergangenheit keine Zukunft. Bei der Frage Krieg oder Frieden stehen sich zwei Menschentypen gegenüber. Die einen sehen nur den Anfang der Dinge, die Wirklichkeit von gestern und heute, leben mit schönen Erinnerungen und wurzeln im Sein; das sind die Vertreter des Krieges. Die andern

---

[1]) Heros, Polis, der stoische „Weise“, der Gott-Mensch, Himmelreich, die Alleinseligmachende Kirche und die korrespondierenden Gegensätze. So erscheint der Mythos nur als der Begriff des Dinges. Damit glaube ich die historische Natur der Kategorie Krieg der Völker des greco-römischen Kulturkreises erkannt zu haben.

[2]) Cohen. Ethik, p. 514.

sehen das Ende der Dinge, die Zukunft, leben mit guten Hoffnungen und betonen das Seinsollende und Seinmögende. Wie sollen aber diejenigen, deren Blicke auf die Zukunft gerichtet sind, an die Historie herantreten. Sie können sie, insofern sie keine Utopisten bleiben wollen, weder verleugnen, noch verdammen. Diese Schwierigkeiten in der Konzeption des pazifistischen Weltbegreifens hat schon mancher empfunden. Am 23. Juni 1889 rief ein Delegierter des allgemeinen Friedenskongresses den Versammelten für die Sache des Friedens zu[1]: „Prenez-y garde: En calomniant la guerre avec trop de parti-pris, sans aucune restriction, vous calomniez l'espèce humaine, et en calomniant l'espèce humaine nous perdons nos droits à sa confiance". Sieht man von den diplomatischen Hintergedanken dieses Zurufes ab, trennt man den Kern von der Schale, so identifiziert sich seine Frage mit der unserigen. Wie treten wir an die Historie heran, um uns vor eine Zukunft stellen zu können?

Ob und wie der Krieg zum Fortschritt der Menschen beigetragen, ob er wirklich die organisierende Kraft war, wie es sogar manche Pazifisten annehmen zu sollen glauben, mag jetzt dahingestellt sein. Die Tatsache, dass jeder Krieg einen neuen erzeugt, die Ursache zu einem neuen folgenschweren Konflikt bildet, mag unsern Soziologen zu denken geben. Aber die Weltgeschichte ist nicht lediglich eine Geschichte der Kriege und Kämpfe, wie es oft die Feinde des Friedens behaupten. Und, wenn in irgend einer geschichtlichen Auffassung, kurzum „Philosophie der Geschichte" eine Verleumdung der Vergangenheit und des Menschengeschlechtes zutage tritt, so ist es in der Geschichtsauffassung der Friedensfeinde. Die Geschichte der Menschheit ist eine Weltgeschichte des Geistes, der Ideen, der sittlichen Kämpfe, eine Geschichte des Kampfes zwischen Sein und Sollen, die dem Menschengenius nur zur Ehre gereichen kann. Ob auch die Kriege direkte Ursachen der Kultur waren und in welchem Masse sie es waren, soll hier nicht erörtert werden, sicher aber waren es die sittlichen Ideen. Oder man nimmt den Menschen mit seiner Kultur als Ausschnitt der Natur, nur als Ausschnitt der Natur und man versucht die Kausalität überall bis in ihrer letzten Konsequenz durchzuführen. Alle Kausalität hat aber nur mit dem Sein zu tun. Mithin ist jede Freiheit auch jedes ideale Streben ausgeschlossen, alles ist ein Werk der Natur und nicht der Menschengenius macht die Geschichte, sondern der Naturprozess, in seinem gesetzmässigen, rastlosen Schaffen. Da kommen wir freilich zu einem platten, geschmacklosen Naturalismus und Materialismus, der, wenn er mässig ist, zu einem Determinismus in seiner konsequentesten Form zum Fatalis-

[1]) Revue libérale. Juillet 1889, p. 349. Zitiert nach Revon.

mus führt. Und Fatalismus, sogar Determinismus hebt jede Geschichte auf. Da gibt es nur ein Sein und kein Sollen, ein Sein der Natur. Dass diese Auffassung der Dinge eine Degradation für den Menschen bildet, liegt auf der Hand. Der Mensch muss einen Lehrer haben. Von wem soll er lernen? Von der blutfrassgierigen Bestie? Von dem stummen Gestein, von den Aetherwellen? Nicht nur die Würde des Menschen, sondern die Erfahrung des Seins selbst spricht dagegen. Jedes Kulturwerk in der Weltgeschichte, jeder Fortschritt, oder jeder Uebergang von einem Kulturstadium, in ein anderes höheres, ist nur mit Beihilfe und Anstrengung des Menschengeistes und Herzens vollbracht worden. Die kritische Philisophie und insbesonder Kant hat es eingesehen und tatsächlich hat er auch eine strenge Scheidung von Sein und Sollen vorgenommen. Und nicht nur hat er das sinnliche Sein, sondern das Sein der Natur überhaupt, hat er von der Ethik, die die Menschen zum Mittelpunkt und Objekt hat, ausgeschaltet. Dabei muss aber scharf betont werden, dass die Ethik nicht jedes Sein ausschliesst, sie hat es auch mit einem Sein zu tun, aber nicht mit dem Sein der Natur, der Sinne und der Erfahrung, sondern mit dem Sein des Sollens. Darin wurzelt auch die Friedensidee. Wenn sich aber jemand von dem Sein der Natur und von der Brutalität der Erfahrung nicht trennen kann, so kann er noch lange nicht den Krieg rechtfertigen oder ihn als gesetzmässig notwendig hinstellen. Die Natur als Lehrerin des Menschen ist, wie schon bemerkt, für den Menschen als solchen eine Degradation. Aber die Konsequenz dieser Anschauung läuft darauf hinaus, den Menschen unter das Tier zu stellen. Im Krieg tötet ein Mensch seinen Nächsten, seinen Artgenossen. Wir wissen aber, und auch die Alten haben es gewusst, dass die höhern Tiere ihre Artgenossen nicht töten. Ein Löwe tötet nicht seinen Nächsten; wenn der Mensch nur ein Tier ist, so gehört er doch sicherlich nicht zu den niedrigsten Tieren. Aber die Menschen und die Völker sind an die Natur und die Erfahrung gebunden. „Alles was geschieht ist kausal motiviert. Mithin sind Freiheit und Kausalität Gegensätze." Das ist ein verhängnisvoller Irrtum. Es war das Verdienst Kants nachgewiesen zu haben, dass Freiheit und Kausalität sich nicht einander ausschliessen. Das sittliche Gesetz darf nicht aus naturwissenschaftlichen Grundsätzen, sondern nur aus der Idee des praktischen Bewusstseins abgeleitet werden. Diese Idee der praktischen Vernunft, aus welcher allein nur das Sittengesetz abgeleitet werden kann, muss drei konstitutiven Elementen, Autonomie, Menschheit und Selbstzweck zugrunde liegen und der Quell, aus dem sie hervorfliessen, muss eine solche Idee sein, die sich in allen diesen drei Begriffen offenbart.

In Hermann Cohens „Kants Begründung der Ethik“ heisst es [1]: In der Freiheitsidee werden jene drei konstitutiven Elemente des Sittengesetzes vereinigt und in ihr finden sie ihre erkennungstheoretische Begründung. Die Freiheitsidee gehört in die Reihe jener Gebilde des Bewusstseins, die eine Ergänzung bieten sollen zu dem Kausal-Bedingten. Und als Ergänzung des Unbedingten zu Bedingten bedeutet die Freiheit keine Aufhebung der Erfahrung. Freiheit als Ding an sich bedeutet wohl die Unabhängigkeit von der Kategorie der Kausalität, nicht aber die Aufhebung des Kausalgesetzes [2]. Es ist nunmehr klar, dass die Anwendung des Kausalitätsgesetzes auf die Geschichte, abgesehen von dem logisch-methodologischen Fehler, keineswegs dazu führen muss, den Krieg als gesetzmässige Notwendigkeit hinzustellen, denn Freiheit und Kausalität heben sich nicht gegenseitig auf, sondern sie verhalten sich zu einander wie eine Ergänzung des Unbedingten zum Bedingten. Aus dem allen ergibt sich, dass wir von der Vergangenheit, die wir achten, auf die Zukunft nicht schliessen dürfen, dass aber anderseits die Friedensidee nicht jedes Sein ausschliesst, sondern es vielmehr mit dem Sein der Zukunft zu tun hat, wie die Ethik als solche mit dem Sein des Sollens. Der Mensch ist ein „Ausschnitt“ der Gesamtnatur, aber er muss, um kein Hinderungsgrund der Verwirklichung des Sollens zu sein, sich über die Natur stellen, die Natur in ihm soweit überwinden, als es seiner Art und seiner Gattung nicht zur Schädigung gereicht. Den Dichter kann die Natur anregen, aber sie kann nimmermehr sein Lehrer sein. Wir treten also an die Historie des Menschengeschlechts mit Ehrfurcht heran, ohne sie zu unserer Wegweiserin zu machen. Nicht in der Vergangenheit sollen wir wurzeln, sondern unsere Blicke sollen auf die Zukunft gerichtet sein. Nicht mit Erinnerungen wollen wir leben, nur mit Hoffnungen, nicht auf die ersten Anfänge zurückblicken, sondern zu dem was kommen wird, kommen soll und kommen muss, emporblicken. Nicht Plusquamperfektum, sondern Plusquamfuturum, rief neulich ein geistreicher Soziologe aus. Und sein Ausruf war die Wiederholung des jesaihanischen Rufes: Es wird sein in den letzten Tagen — — —

Die Friedensidee, an sich ein rein ethisches Postultat, hat sich in der Geschichte zu einem rechtsphilosophischen und politischen Problem entwickelt und somit auch mit der Geschichte selbst eng verwachsen. Die Politiker und Staatsmänner, die die Friedensidee als ein unerreichbares Ideal ansehen, berufen sich auch fortwährend auf die Historie, die der ewige Störenfried sei. Denn die Staats-

[1] S. 201.
[2] S. 207.

gebilde, wenn sie auch ethische Institute sind, sind in der Geschichte entstanden, ebenso die Völker und mit ihnen ihre Kulturen. Mag der Staatsbegriff an sich ethisch sein, mag die nationale Kultur eine vom sittlichen Geiste ins Leben gerufene Instanz sein, heute stehen sie infolge ihrer gegenseitigen Extremität und ihres elementaren Erhaltungstriebes in dem Dienst wilden Machtbegehrens. War einst der Krieg ein Zeichen der Unkultur, so ist er heute eine Aeusserung des mächtigen Nationalbewusstseins, das von einem andern nicht verdrängt werden will. Alles was in der Geschichte lebt, lebt differenziert und diese Differenzierungen haben sich zu feindlichen Widersachern ausgewachsen. Wenn der Krieg kein Ausdruck des Willens zur Macht ist, so drückt er aber in aller Deutlichkeit den Willen zum Leben einer Nation aus. Das Leben verteidigen kann aber nicht unethisch sein. Zwingt uns also die Historie, die Faust geballt zu halten, so ist nicht zu vermeiden, dass sie auch einmal ungerechter Weise niedersaust, denn alle Macht will leben, in Funktion sein, sich ausdehnen. Aber die Folgen dieser historisch notwendigen Rüstungen sind ganz unabsehbare. Wenn von der notwendigen Defensive bis zur Offensive nur ein Schritt ist, so muss der heutige Staat trotz aller Forderungen des Sollens, des ethisch Seindürfenden, weniger ein sittliches, als ein Machtinstitut, ein Machtfaktor sein. Dadurch muss auch sein inneres Wirken sich ganz anders gestalten als das eigentliche sittliche Bewusstsein es fordert. Der Staat muss seiner Erhaltung willen in erster Reihe Bürger erziehen, die ganze physische und sittliche Kraft seiner erzogenen Bürger für sich in Anspruch nehmen. Mithin eliminiert die Historie den sittlichen Charakter des Staates und der Staat als blosse Macht gedacht, kann vom Krieg nicht absehen. Durch die in der Geschichte sich ausgewachsenen Differenzen und die Verschärfung dieser Differenzen zu Antinomien wird die Eliminierung des Krieges unmöglich machen. Bedenkt man noch ferner, dass die Antinomien leicht in Antagonismen übergehen, die Antagonismen infolge der Stärkung des nationalen Bewusstseins und mithin der nationalen Machtgelüste von Tag zu Tag sich verschärfen, so wird es einem bald klar, dass die Friedensidee nur ein Traum weltabwesender Idealisten ist.

Diese Argumentation für den Krieg scheint im ersten Augenblick keine ungeschickte. Man stellt die Historie als eine eiserne Wand hin, gegen die man nicht rennen kann, ohne den Schädel zu zertrümmern. Schickt man aber den Scheinwerfer der Kritik in diesen dialektischen Abgrund, so kommen bald wieder jene Fratzen zum Vorschein, die sich Determinismus und Fatalismus heissen. Entweder wird die Menschheit von einem ethischen Bewusstsein nach vorwärts

getragen und die Geschichte schreitet unentwegt in immer schnellerem Tempo weiter, dann ist sie keine eiserne Wand, dann kann morgen werden, was noch heute nicht ist und der menschliche Genius, der ihren Gang bestimmt, wird sie in die Bahn des Friedens lenken. Oder es gibt keinen Fortschritt, nur ewiges Beharren, ein grosser, stiller Moment; dann ist der Krieg keine „condition de l'humanité“ [1]), wie es Ferdinand Brunetière will, sondern wie es Joseph de Maîstre viel klarer ausgesprochen, eine „loi du monde“. Aus dem ganzen publizistischen Kampfe eines Brunetière gegen den Pazifismus ist nur eines ersichtlich. Solange nicht ein reaktionäres Frankreich mit dem ihm wiedergegebenen Elsass und Lothringen unter der Aegide des Papstes an die Unterdrückung der ungläubigen Menschen und „Barbaren des Nordens“ schreiten kann, kann es keinen Frieden geben. Die Behauptung, dass der Staat infolge des „historischen Zwanges“ seine gegenwärtige Form für immer behalten und ergo immer Krieg führen muss, hat die Kirche zu allen Zeiten aufrecht erhalten. Aber eben die Geschichte, die sie verleumdet, hat ihre Behauptung Lügen gestraft. Seit dem Mittelalter ist der Staat dreifach evoluiert. Aus dem kirchlichen mittelalterlichen Staat entwickelte sich der absolutistisch-monarchistische Staat, aus dem ging wieder der Manchesterstaat oder der Ordnungsstaat hervor und die ethischen und sozialen Bewegungen der Zeit sind die ersten Aeusserungen des Willens zum Leben „des Staates“, der den Krieg für alle Ewigkeit zu Grabe tragen wird.

Philosophie des Friedens.

Neben der historischen Motivierung des Krieges, die einer Rechtfertigung und Billigung gleichkommt, wird noch der Krieg individuell psychologisch zu fassen gesucht. Alle Argumente für und wider den Frieden drehen sich um einen Zentralpunkt; ist der Krieg vermöge der moralischen Qualitäten der Menschennatur in der Natur des Menschengeschlechtes begründet oder nicht? Im Falle, dass der Krieg in der moralischen Qualität der Menschennatur begründet ist, stehen wir wieder vor der eisernen Wand, durch welche man nicht rennen kann, ohne den Schädel zu zertrümmern. Was sagt die Sozialphilosophie, die einzig zuständige Instanz in Beantwortung dieser Frage, über die menschliche Natur und ihre moralischen Qualitäten aus? Die Frage, wie ist der Mensch von Natur aus, gut oder böse, ist dreifach beantwortet worden. Thucydides, die Sophisten, Epikur, Lucretz, Macchiavelli, Hobbes, Sono

[1]) Question actuelle.

und Menger, die Vertreter der Gewaltrechtstheorie, behaupten, dass der Mensch von Natur aus böse ist, er ist dem andern Menschen ein Wolf. Im Naturzustand wird der Mensch nur von dem Selbsterhaltungstrieb beherrscht, der sich zweifach äussert, negativ und positiv. Negativ im Kriege aller gegen alle, und positiv in dem Willen zur Macht (esse se welle). Da die negativen Gefühle die primären und die altruistischen die sekundären sind, so beherrschen die egoistischen Gefühle das Individuum. Diese extrem voluntaristische Gesellschaftstheorie ist die philosophische Begründung der Gewalt, der Despotie und des politischen Absolutismus. Der Hobbessche „Leviathan“ baut sich auf der voluntaristischen Gesellschaftstheorie auf, wie jeder politische Absolutismus die Mephistophelisierung des Menschen zur notwendigen Voraussetzung hat. Die zweite sozialphilosophische Theorie über die moralische Qualität des Menschen, die Herbert von Cherbury, Locke und Montesquieu vertreten, besagt, dass der Mensch von Natur aus ein Vernunftwesen ist, mit einem lumen naturale ausgestattet. Diese rationale Deutung der Menschennatur ist die Voraussetzung des Liberalismus. Diesen zwei sich im höchsten Grade widersprechenden Theorien über die Menschennatur steht eine dritte gegenüber, die von Aristoteles und den Stoikern eingeführte und später von Hugo Grotius ausgebaute Gefühlstheorie des Gesellschaftsursprungs. Nach dieser Lehre ist der Mensch von Hause aus ein soziales Wesen, das mit zwei Urinstinkten, dem Egoismus und Altruismus, ausgestattet ist. Aber der Egoismus ist nicht der primäre Instinkt, sondern beide Instinkte sind gleichmässig verteilt. Diese Gefühlstheorie des Gesellschaftsursprungs hat zwei Phasen in ihrer Fortentwicklung aufzuweisen, eine realistische und eine romantische. Auf dieser Theorie, der die Beobachtung zugrunde lag, dass ein soziales Atom, ein isolierter Mensch, nirgends anzutreffen und schon wegen seiner anatomischen Struktur nicht isoliert leben kann, baut sich die Lehre von Hugo Grotius auf, das Völkerrecht hat diese Theorie zur Basis.

Aus diesen drei sozialphilosophischen Theorien über die Genesis der Menschennatur ist zu ersehen, dass nur eine dieser Theorien den Menschen zur Bestie stempelt. Allein, selbst wenn man mit Thucydides und den Sophisten die erste Theorie gelten lässt, was zeugt sie für den Krieg? Immanuel Kant, der Philosoph des Friedens, schrieb zwar gegen Hobbes, allein auch Immanuel Kant war von dem radikal Bösen der Menschennatur überzeugt. Der ethische Pessimismus zeugt so wenig für den Krieg wie Kants Wertung des Urmenschen. Selbst die Hauptvertreter der Machtrechtstheorie in der neuen Zeit, Spinoza und Hobbes, lehren nicht den Krieg als Endpunkt, sondern den Krieg als Ausgangspunkt und medi-

tieren, weil der Anfang Krieg war, muss das Ende, das Ziel, der Friede sein. Es ist also in keiner Weise angängig, den Krieg mit der Beschaffenheit der Menschennatur in Zusammenhang zu bringen, und Ludwig Stein ist im Recht, wenn er behauptet, „alle rechtsphilosophischen Theorien sprechen sich im Sinne einer Philosophie des Friedens aus". Es muss allerdings gesagt werden, dass wenn auch die Gewaltrechtstheorie nicht unmittelbar den Krieg zur Konsequenz hat, sie doch mittelbar, wenn sie vorherrschend wäre, dem Krieg Vorschub leisten würde. Entweder sie hebt das Recht völlig auf und entfesselt das bellum omnium contra omnes (Nietzsche), oder die Gewalt wird im Intellektuellen und Politischen potenziert und heisst dann Autorität und Absolutismus. Und wo, wie im absolutistisch regierten Staat, Voluntas regis suprema lex esto, da steht der Friede nur auf wankendem Grund, der jeden Augenblick erschüttert werden kann. In Summa gibt es keine Philosophie mit Ausnahme der Sophisten, die den Krieg als Selbstzweck begreift; und den Krieg für eine Erscheinung in die Ordnung der Dinge gehörend zu erklären, blieb immer das traurige Privilegium der Deterministen und Fatalisten. Mag man die Grundnatur des Menschen interpretieren wie man wolle, keine dieser Interpretationen vermag den Krieg für eine Erscheinung in die Dinge der Ordnung gehörend zu erklären, seine Fortdauer zu rechtfertigen oder gar zu billigen.

Wir können hier von der Diskussion über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Nützlichkeit oder Nutzlosigkeit des Friedens oder des Krieges aus wirtschaftspolitischen Gründen absehen, da die Zahlen der Kriegskosten und die in Zahlen ausgedrückten Eventualitäten wirtschaftlicher Einbusse selbst im Falle eines Sieges zu bekannt sind. Der edle Iwan von Bloch hat hier das letzte Wort gesprochen. — Der moralphilosophischen Natur dieser Abhandlung wegen müssen wir alle nicht auf dem Gebiete der philosophischen Disziplinen liegenden Argumente für und wider den Frieden beiseite lassen.

Der Pazifismus hat nicht nur erprobte rechts-, sozial- und geschichtsphilosophische Einsichten, sondern auch eine Ethik, auf der sich die Idee des Friedens pyramidal erhebt. Die Einheit, nicht nur des Menschen sondern auch der Menschheit ist das letzte Ziel der Ethik. Die Idee der Menschheit, der Menscheneinheit, wie sie im prophethischen Monotheismus ihren ethisch-religiösen Niederschlag gefunden hat, bildet die Summa der drei Instanzen: Einzelheit, Mehrheit und Allheit. In der Ethik, wie in der Rechts- und Sozialphilosophie, stehen sich ebenfalls die zwei typischen Gegner gegenüber; auch in der Ethik betonen die einen das partikulare Individuum, ohne Rücksicht auf die Mehrheit und die Vertreter der Staatsidee fordern die vollständige Unterordnung des Individuums.

Der moderne, psychologisch angekränkelte Individualismus, der mit Stirner und Nietzsche einsetzt, mag sich ästhetisch sehr schön ausnehmen, logisch ist er ein Absurdum.

Es ist eine falsche logische Disposition, anzunehmen, dass das Ich, sei es als partikulares Einzelindividuum oder als partikulare Mehrheit gedacht, ein Ding an sich ist. Selbstsetzung des Ichs ist Mystizismus und metaphysischer Jargon. Das Ich existiert nur durch sein Korreleat durch das Du, also ohne Du kein Ich. Und die Panétatisten vergessen über dem Staat den Menschen, für den doch der Staat existiert und nicht umgekehrt. Wie es ein Hohn auf jede Sittlichkeit ist, die der Menschheit widerspricht und die Idee der Menschheit verletzt, in noch grösserem Masse ist es ein Hohn auf den Staat, wenn er der Würde des Menschen widerspricht. Und was für das partikulare Individuum herabwürdigend ist, kann nicht für die partikulare Mehrheit ehrend sein. Was wäre es für eine Gerechtigkeit, was für eine Ethik, wenn sie in doppelter Form existiert hätte. An dieser quasi notwendigen Gleichheit in der Behandlung der partikularen Einheit durch die partikulare Mehrheit und der partikularen Mehrheit vor der Allheit, ergibt sich jenes ethisch-politische Postultat der Menscheneinheit. Auch geschichtlich können wir diese Werdung der Menscheneinheit als die höchste Instanz in der Politik verfolgen. Mit der kleinen unansehnlichen Sippe hat die soziale Formation begonnen und heute ist das Kulturbewusstsein der Nation, der Rasse, ein Grenzpfahl unter diesem oder jenem Himmelsstrich. Man schalt in jüngster Zeit soviel auf die Rassentheoretiker und nannte sie Demagogen. Die Rassentheoretiker sind nicht der Aufregung wert, das Rassenbewusstsein und gar die Rassenphilosophie sind die letzten Seufzer atavistisch disponierter Individuen, verursacht durch die beginnende Weiterbildung und Umbildung des Staats-, National-, Volks- und Rassenbewusstseins in das europäische Kulturbewusstsein. Kultur und Verkehr des zwanzigsten Jahrhunderts sind gar nicht dazu angetan, Produkte einer langsamen Kulturentwicklung, „wie der Fremde ist der Feind“, oder exklusiven Lokalpatriotismus bestehen zu lassen. Und man kann es rückständigen Politikern nicht genug zurufen: Der Prozess der Kulturwerdung weist immer mehr und mehr zentripetale und nicht zentrifugale Tendenzen auf. Alles flieht zum Zentrum, alles reiht sich nach und nach in das Menschheitsbewusstsein ein. Der Begriff „öffentliche Meinung“ verhält sich zum Begriff „Menschheit“ wie das Rudimentäre zum Reifen, aber schon der Begriff „öffentliche Meinung“ bezeugt von der allgemeinen Universalisierung unserer Kultur, unserer Kulturinteressen und unserer Bestrebungen. Dass man aber nicht verwechsle zwischen Menschheit und verwässertem

Kosmopolitismus, jener politischen Fehlgeburt der Aufklärung. Der ethische Begriff Menschheit, die Menschheit als ethisches Postultat, haben es nicht auf eine Eliminierung des staatlichen Volkstums, sondern auf eine Ausschaltung des nationalen Naturalismus, abgesehen.

Mit dem Bewusstsein der Menschheit stellt sich in noch verstärkterem Masse das Bewusstsein der Gleichheit sowohl beim ethischen Individuum, als beim ethischen Institute, dem Staate, ein. Alles tendiert zum Zentrum, zu der Menschheit und jeder lebt im Bewusstsein eine Ausstrahlung resp. ein Glied dieses Zentrums zu sein. Bei dieser Disposition des Bewusstseins hört die „Nächstenliebe", der Ethik grösster Fluch, auf und die Menschenliebe setzt ein. Nächstenliebe setzt eine Ausnahme in der Gunst und Liebesbezeugung voraus. „Den liebe ich am nächsten." Also ist die Menschenliebe der unkontrollierbaren menschlichen Laune, einem Affekt, ausgeliefert. „Den liebe ich am nächsten, den liebe ich sehr, er ist mir nah [1])." Wenn ein sittliches Gebot des reinen Willens einem Willensaffekt überantwortet wird, dann muss ein Fluch aus diesem Gebote werden. Mit dem Postulat der Nächstenliebe hat man schon selbst den Krieg und die Inquisition gerechtfertigt. Das ethische Gebot der Menschenliebe hat es nicht auf die Nächstenliebe abgesehen, sondern auf die Liebe zu allen Menschen, d. h. auf die Achtung und Ehrung des Menschen. Dieses neue Postulat der Menschenliebe ist gleichbedeutend mit dem gleichen Recht für alle und mit der Gleichheit aller vor dem Gesetze. Und was ist der Friede unter Staaten und Völkern anderes, als die Gleichheit aller vor dem Gesetz und das Organischsein der Rechtsgleichheit? Dieses Postulat „Gleiches Recht" für alle und „Gleichheit vor dem Gesetz" ist keine neue Entdeckung der Ethik. Vielmehr waren es die jüdischen Propheten, die mit dem obigen Postulat schon hervorgetreten sind. Die Propheten haben an dem Exempel des einen Gottes die eine Menschheit entdeckt, und von dem Gedanken der einen Menschheit sollte zum erstenmal in der Geschichte des Geistes das Problem des andern (nicht des Nächsten) einer ethischen Lösung näher gebracht werden. Es ist selbstverständlich, dass die eine Menschheit die Ansicht von der Identität des Fremden mit dem Barbaren ausschliesst. Auch den Propheten erscheint der andere „fremd", aber der Begriff „ger" im Hebräischen ist

[1]) Ich hörte oft Leute aus dem Volk sagen: „Ich bin mir der Nächste, mein Hemd ist mir näher als mein Rock." Das hebräische „rea" bedeutet nicht „den Nächsten", sondern „den Anderen" und die Uebersetzung „Weoabhto lereacho komaucho" mit „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" ist sowohl dem Sinne als dem Buchstaben nach falsch.

nicht zu identifizieren mit der Bedeutung desselben Wortes in einer anderen Sprache des Altertums. Die Bedeutung des „ger“ substituiert vollständig den Inhalt des Begriffs, denn mit dem Satze „der Fremdling sei euch wie der Eingeborene, ein Recht dem Fremden und dem Bürger“ nimmt man dem Begriffe „Fremden“ jeden ominösen Inhalt, den er im Altertum hatte. Aber noch mehr: der Fremdling ist nicht nur gleichberechtigt, sondern er erhält noch den Nimbus der tragischen Person, die auf Mitleid Anspruch haben darf. „Der Fremdling, die Waise, die Witwe“ so lautet die oft wiederkehrende Redewendung des Propheten. Diese Redewendung ist aber keine Redefigur, sondern sie drückt einen bestimmten Gedanken aus. Die Ausstattung mit einem moralischen Plus hat ihren tiefen psychologischen Grund. Der Fremdling kann, mit den Sitten und Gebräuchen von Land und Leuten nicht vertraut, durch sein fremdes Benehmen Anstoss erregen und Widerwillen hervorrufen. Dem Widerwillen würde bald der Hass folgen. Da tritt das moralische Plus, das dem Fremden erteilt wird, als der ausgleichende und versöhnende Faktor ein. Und nur dank dieser psychologischen Einsicht und ethischen Strebens hat der jüdische Prophetismus jene gewaltige sittliche und politische Höhe erreicht, die wir in der grossen Gestalt eines Jesaiah kennen. Was ist Jesaiahs gewaltige Vision? Der unerschütterliche Glaube an jene Zukunft, in der sie Schwerter zu Ackereisen machen werden. Nicht in der Macht resp. in der Gewalt sieht er den Regulator des Werdens, sondern in der sittlichen Kraft des Individuums und des Staates.

Letzten Endes ist es doch der Staat, auf den es hier ankommt, denn es ist doch der Staat, der Krieg führt. Kein Gebilde des menschlichen Geistes ist so verleumdet worden, wie der Staat. Freilich im Altertum ist noch der Staat als absolutes Prius angesehen worden. Selbst die Freiheit der Vernunft hatte an der Omnipotenz des Staates ihre Grenzen. Aber das Mittelalter hat den Staat für eine Ausgeburt des Teufels erklärt. Erst die Renaissance hat mit der Neubildung des Rechts auch dem Staat, dem weltlichen Staat, zu seinem Wiederentstehen verholfen. Im achtzehnten Jahrhundert setzt der politische Pessimismus ein, und mit ihm eine Unterwühlung des Staatsgedankens. Man denke nur an Mandeville. Dann kamen Männer wie Tolstoi und Krapotkin, Stirner und Nietzsche und begannen ihr Vernichtungswerk gegen die Staatsidee. Selbst Ibsen hatte für den Staat nur Verachtung übrig. Die Gegner des Staates aus dem Lager der Romantik heissen den Staat eine Ausgeburt des Machttriebes. Mandevilles Bienenstaat, in dem nur die Macht des Stärkeren herrscht, mag eine Ausgeburt des wilden Gewalttriebes sein, aber nicht der moderne und sein sollende Staat.

Der Bienenstaat hat auch nicht die Wissenschaft des Staates, nicht die „Logik“ und nicht die Ethik des Staats.

Alles was innerhalb der Peripherie des Geistes ruht oder sich bewegt, ist ein Erzeugnis des Geistes und ergo auch des sittlichen Willens, denn wo Logik ist, da ist auch Ethik, wo die Vernunft ihre Herrschaft ausbreitet, muss der wilde zügellose Trieb schwinden. Dieses Verhältnis vom Staat zur Sittlichkeit, zum sittlichen Willen, schreibt dem Staat gewisse Kreislinien vor, die er in seinen Bewegungen nicht überschreiten darf. Der Staat als Gebilde des sittlichen Geistes und als sittliches Institut darf nicht Handlungen vornehmen, durch die er sich diskreditiert. Soll der Staat der Menschen nicht zu einem Bienenstaat herabsinken, so darf er nicht die Imperative der Vernunft und der Sittlichkeit durch seine Handlungen illusorisch machen. Und was ist der Krieg als „Rechts“—entscheidung anders als ein Durchbruch dieser Imperativa der Vernunft und der Sittlichkeit? Wie sehr unter dem Begriffe des Staates das öffentliche und das Privatrecht ineinander fliessen, kann an dem römischen Staatsbegriff von „Imperium“ und „Dominium“ exemplifiziert werden. Daraus folgt aber nicht nur die Verschiedenheit unseres Staates von Bienenstaat in bezug auf die Ordnung im Staate, sondern in bezug auf den wahren Charakter und auf die Aufgabe des Staates. Noch mehr: selbst wenn der Staat innerlich korrupt und morsch ist, wahrt er in Verträgen seine Treue und exemplifiziert damit sein ethisches Recht und das Recht als juristische Person. Noch mehr aber als aus diesem Faktum ist an der Tatsache des fast zur Einheit sich verschmelzenden Privat- und öffentlichen Rechts im Staate die wahre Aufgabe des Staates zu erkennen.

Es hat doch einen tiefen Sinn, dass die Stoa die Philosophie der römischen Jurisprudenz geworden ist. Bekanntlich haben die Stoa-Philosophen in Uebereinstimmung mit Aristoteles den Menschen für ein soziales Wesen mit einem ausgeprägten Geselligkeitstrieb erklärt. Der Einfluss der stoischen Sozial- und Rechtsphilosophie auf die Römer ist in dem Bund zwischen römischem Recht und römischer Politik zu erkennen. Das römische Bürgerrecht dehnte sich nach und nach auf die Bundesgenosssen aus und so kam es, dass das römische Bürgerrecht (jus civile) zu einem Völkerrecht (jus gentium) sich erweiterte. Hier ist zu sehen, in welchem Verhältnis Staat und Recht zu einander stehen. Das Recht als Rechtsidee ist mit dem Staat eng verwachsen. Jede Entwicklung und Forderung des Staates bringt auch eine Entwicklung und einen Ausbau des Rechts mit sich. Oder war etwa nicht das römische Völkerrecht ein Anstoss, für die Vertiefung des Rechts zu sorgen? Diskreditiert der Staat seinen Charakter, so untergräbt er damit

das Recht, nicht nur das Recht des Staates, sondern das Recht schlechthin.

Der Einwand, dass auch während des Krieges alle Handlungen und Bewegungen der kriegführenden Parteien gesetzlich geregelt werden, dass es also mit andern Worten ein Kriegs- und Friedensrecht gibt, ist nicht stichhaltig. Der Begriff des Rechts involviert den Status des Friedens, denn der Krieg, d. h. die Entscheidung und Austragung eines Konfliktes durch Menschenleiber und Menschenblut, ist ein Hohn auf die menschliche Vernunft, und was aller Logik Hohn spricht, kann nicht den Postulaten der Ethik adäquat sein. Was ist aber das Recht anders als die exemplifizierte Ethik? Das Verhältnis von Recht zu Ethik ist kein anderes, als das der Mathematik zur Logik. Mathematik ist angewandte Logik und Recht ist angewandte Ethik [1]). Aus diesem Grunde ist das sogenannte Kriegsrecht eine contradictio in adjecto, ein Widerspruch in sich selbst und es ist nur die verschämte Ausrede vor der menschlichen Vernunft. . . . Das ist der Sinn des ethischen Postulats Frieden. Wenn man Friede sagt, sagt man gleichzeitig Recht, Staat, Kultur, Sittlichkeit: und Krieg ist das Gegenteil von all dem. Die Fakta stimmen hier mit den Postulaten der Ethik überein. Man lese Kriegsmemoiren von Feldherren. Und wenn es dem Sinn und dem Grundbegriff der Ethik zuwider ist, Forderungen und Gebote des Seinsollenden mit Tatsachen aus der Welt der Empirie und des Seins zu bekräftigen, so mag, trotz dieses methodologischen Widerspruchs eine Bemerkung, die in diesen Zusammenhang gehört, Platz finden. Es ist gesagt worden, Friede ist der Inbegriff aller Kultur, Krieg der Inbegriff der Unkultur. Man lese doch die Geschichte. Wer hat die einst so stolze Zivilisation und Kultur Roms zu Grabe getragen? Wo ist die ganze antike Kultur zertrümmert worden? Auf dem Schlachtfeld. . . . Und die Folge war: Barbarenherrschaft, Chaos, Völkerwanderung, Mittelalter und Kirchenknute. . . .

Wir haben oben die grosse weltgeschichtliche Stimmung der Gegenwart gekennzeichnet und auf die mögliche Wiederholung des Exempels an dem weströmischen Reiche hingewiesen. Dieser Hinweis bedarf noch einer Ergänzung. Die eventuelle Wiederholung jenes Faktums würde nicht nur eine gewisse soziologische Notwendigkeit sein, sondern sie könnte noch als die Rache der Geschichte verstanden werden. Es wäre die rächende Vergeltung für die Frivolität der Völker und ihrer Leiter, eine grosse herrliche Kultur, die der nimmer rastende Menschengeist seinem Genius abgerungen, in so leichtsinniger Weise aufs Spiel gesetzt zu haben. . . .

[1]) Ich verweise hier auf das moderne Strafrecht, in dem das Handlungsmotiv und die Gesinnung keine zu unterschätzende Rolle spielen.

Die Sache des Friedens, des politischen Völkerfriedens, muss sich deshalb völlig mit der Sache der Kultur und Zivilisation identifizieren. Der grosse europäische Krieg wird nicht nur zum grossen Grabe für ganze Völker, sondern auch zum Grabe für die Menschheitskultur werden.

Hegel hat bekanntlich den Krieg nicht nur gerechtfertigt, sondern ihn auch im Interesse des Wohlgedeihens der Völker gefordert. Hegel hat keine Ethik geschrieben. Diese zwei Fakta gehören zusammen. Auch Spinozas Ethik ist gar keine Ethik, sondern eine Metaphysik resp. Logik. Spinoza und Hegel sind die zwei Denker, von welchen der eine den Krieg direkt gelehrt, der andere durch seinen durchgängigen Determinismus und pantheistischen Naturalismus der Idee des Friedens den Boden entzogen hat. Das Zusammenfallen der Ethik mit der Logik bei diesem und jenem Denker, ist schon auf Immanuel Kants Widerspruch gestossen. Und heute kann man, ohne sich irgendwie einer Uebertreibung schuldig zu machen, behaupten, dass dieses Faktum in der Gliederung eines Systems sofort den verkappten Reaktionär erblicken lässt. Spinoza hat gewiss seine Verdienste um die Aufklärung und um die ganze Kultur der letzten zwei Jahrhunderte, aber beim Anblick eines Gumplowicz erkennen wir sofort, welchen Schaden sein Determinismus gestiftet hat. Und vollends Hegel: Er führt seine Rechtsphilosophie mit dem bekannten Satze ein: Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich, das ist vernünftig. Schon sein Jünger Lasalle, der aus dem Fichteschen Volksbegriff und dem Hegelschen Staatsbegriff eine glückliche Einheit bildete, hat gefunden, dass der Maestro es nicht zustande gebracht hat, aus der Wirklichkeit des Rechts die Vernünftigkeit des Rechts herauszuarbeiten. Nicht sowohl in dem logischen Fatum Hegels, als in seiner Rechtsphilosophie liegt die Begründung und Rechtfertigung des Krieges. „Was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Der Krieg ist wirklich wie die Pest, wie das Schlangengift, wie die Demagogen. Wenn die Vernunft alles was wirklich ist sanktionieren sollte, würde der atavistische Rückfall vom Menschen zur Bestie nicht lange auf sich warten lassen. Das Sittengesetz ist und war nicht identisch mit der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit war nie ein Massstab für die sittliche Vernunft, denn von der Natur, von zerreissendem Wolf und von der frassgierigen Bestie kann die Vernunft, kann das Sittengesetz nichts profitieren und nichts lernen. Und Hegel verweist uns direkt auf die Natur, wie Spinoza indirekt. Diese Eliminierung der Ethik und mithin Rechtfertigung des Krieges bei Spinoza und Hegel ist nur deterministisch motiviert. Auf die Art des Determinismus, ob er logischer, ob geistiger, ob natura-

listischer Art ist, kommt es hier weniger an. Wenn nur Dieselbigkeit die Natur und die Vernunft beherrscht, dann ist auch konsequenterweise alles Wirkliche vernünftig. Indes der ganze metaphysische Turmbau Hegels und die gepanzerten Lehrsätze Spinozas sind an dem in nach tausend Richtungen hin erprobten Gesetze der Entwicklung gescheitert, zusammengestürzt und zertrümmert. Aller Determinismus ist eine Quelle der Reaktion. Und an Hegel kann man sehen, wie die Idee des Friedens mit der Idee der Kultur und Entwicklung verbunden ist.

Guy de Maupassant, ein grosser Moralist in seiner Art, aber ein Künstler und Psychologe von Gottes Gnaden, gibt dafür ein Beispiel ab, dass in den Tiefen des künstlerischen Bewusstseins für Sümpfe des Mystizismus und allerlei krankhafte Ismen, die so tief psychologisch mystisch sich gebärden, kein Raum da ist. Maupassant war Vollblutfranzose, liebte sein schönes Vaterland mit allen Fasern seines Herzens und empfand wie kein anderer das Unglück, das über seine Nation gekommen war. Von Maupassant wäre zu erwarten, dass er für den Krieg, wenn nicht direkt Partei nimmt, so ihn doch mindestens psychologisch zu werten sucht. Aber weit gefehlt. In seinem „sur l'eau“ verdammt er den Krieg, wie kein anderer, überall wo von Krieg die Rede ist, äussert sich jener Hass gegen den Krieg, den nur ein schöpferischer Künstler gegen die banalste aller möglichsten Vergewaltigungen des Lebens empfinden kann. In seiner Einleitung zu Grachines „La guerre“ erklärt er: „Quand je songe seulement a ce mot, la guerre, il me vient un effarement comme si l'on me parlait de sorcellerie, de l'inquisition, d'une chose lointaine, finie, abominable, monstrueuse, contre nature . . . la guerre . . . se battre . . . égorger, massacrer des hommes. . . . Et nous avons aujourd'hui, a notre époque avec notre civilisation, avec l'étude de science et le degré de philosophie ou l'on croit parvenu le genre humain, des écoles ou l'on apprend à tuer, à tuer, de très loin, avec perfection, beaucoup de monde en même temps, â tuer pauvres diables, d'hommes innocents, charges de famille et sans casier judiciaire.

Le plus stupéfiant, c'est que le peuple ne se lève pas contre le gouvernement . . . .

Le plus stupéfiant, e'est que la société tout entière ne se revolte pas a ce seul mot de guerre“ . . . .

So urteilte Maupassant über den Krieg. Aehnlich urteilte über Krieg und Frieden Maupassants grosser Landsmann Victor Hugo. Das Verhalten dieser beiden Männer zu der Idee des Friedens ist der Massstab für das Verhältnis der psychologischen Kunst zum Frieden überhaupt. Der grosse Kippling hat gewaltig geirrt . . . .

und auch später bereut . . . . Und die vielen kleinen Dichterlinge, die dem Geiste der Zeit ihren armseligen Tribut zollten, indem sie eine oder mehrere Kampfes- und Kriegeshymnen von zweifelhaftem dichterischem Werte schrieben [1]), präsentierten sich selbst als Sklaven der Gassenstimmung, oder sie offenbarten nur ihr degeneriertes Wesen. Das Beispiel an Maupassant kann nur die Annahme bekräftigen, dass der subtilste Aesthetizismus und feinste Psychologismus in keinem Gegensatze zur Ethik steht, und dass mithin der Krieg weder ästhetisch noch psychologisch zu rechtfertigen oder zu motivieren möglich ist. Dass Charles Baudelaire Kains Rasse verherrlichte, beweist zwar nichts gegen das Genie Baudelaires, wohl aber für seinen degenerierten Geist. Solche ästhetische Missetaten sollen eher bemitleidet als verurteilt werden. In keinem Falle können sie irgendwie als Beispiel dienen.

Es dürfte aufgefallen sein, dass gerade die Romantik in Philosophie und Dichtung in Begriff und Metapher für den Krieg eine Lanze bricht, ob Joseph de Maîstre oder Brunetière, ob Baudelaire oder Spinoza oder Hegel oder Nietzsche, alle waren sie Romantiker und alle, mit Ausnahme von Spinoza, waren sie Feinde des Friedens. Umgekehrt ist die ganze intellektualistische Kultur für den Frieden. Daraus kann man sehen, dass die Idee des Friedens in keiner Weise das Produkt eines Sentiments oder eine Sentimentalität ist, sondern ein Postulat der Vernunft. Die Vernunft ist auf der ganzen Linie auf der Seite des Friedens und gerade die Romantik, die teilweise arational, teilweise irrational ist, stellt ihre Kriegsrotten auf allen Gebieten der Geisteskultur. Die zwingende, innere Konsequenz für diesen Grundgedanken der Romantik ist in ihrem Verhältnis zu Gott zu suchen. Gott ist mit dem All, mit der Natur identisch. Mag die Romantik die Natur durchgeistigt und belebt sein lassen, Natur ist eben nicht Geist. Aber aus der Identität der Natur mit dem Menschen konnte man keine ethischen Postulate aufstellen. Und so kommt es, dass alle Identitäts-Philosophie einer Ethik entbehrt. Soweit die Philosophie der Romantik. Ganz andere Motive bei den romantischen Dichtern. Bei ihnen gesellt sich das Fatum, das blind waltende Schicksal, der Mythos, alles Elemente, die das Gemüt verfinstern und das Streben und Hoffen des Menschen lähmen. Wenn der Mensch dem Schicksal gegenüber ohne eigene Rolle dasteht, dann ist nur eine zweifache Stellung zum Leben und zur Welt möglich. Entweder man singt in naivem Wohlgefühl des Lebens ein überschwänglich Lied auf seine Güter und Uebel oder, da man von der Zukunft abgeschnitten

[1]) Deroulède und seine Freunde.

ist, man nimmt das eigene Ungeschick als Massstab für die Beurteilung des Lebens und man sagt mit Schopenhauer:

„Alles, was entsteht,
verdient, dass es zugrunde geht.“

Der Pessimismus ist ebenso ein Bundesgenosse des Krieges, wie der Mythos, denn beide haben ein Minus gemein: keine Zukunft. Es macht die ganze welthistorische Bedeutung der Propheten aus, dass sie ihre Sittlichkeit von dem Begriffe der Zukunft abgeleitet haben und auf die Zukunft projiziert haben. Und der Begriff der Zukunft beim Propheten ist immer mit der Idee des Weltfriedens verknüpft. Der Begriff der Zukunft war von jeher mit dem der Ethik überhaupt aufs engste verbunden. Ist doch die Ethik die Gesetzgeberin des Seinsollenden. Die Idee des Völkerfriedens muss auch daher notwendigerweise mit dem Optimismus und zwar in erster Linie mit dem ethischen Optimismus verschwistert sein. Die Romantik kennt keine Zukunft, und daher alle ihre Vertreter Feinde des Friedens, dessen Nest nur auf dem Baume der Zukunft gebaut werden kann. Daher des schwarzgalligen Schopenhauers Wut gegen das optimistische Judentum, das lehrt, „Gott habe die Welt nur des Friedens willen geschaffen.“

Bei der Behandlung der Friedensidee als philosophisches Problem mag hier noch eine Bemerkung über zwei Denker von ungefähr derselben Richtung gestattet sein, deren Verhältnis zum Frieden nur sehr schwer festzustellen ist: Gottfried Wilhelm Leibnitz und Hermann Cohen. Beide Denker haben es, im Gegensatze zu Spinoza, auf die Bewegung abgesehen, beide Denker haben zur Friedensidee Stellung genommen, ohne ihr Urteil, ihr eigentliches Urteil zu dieser Frage, in der Politik und zu diesem Postulat in der Ethik erkennen zu lassen. Leibnitz, dessen Stellung zur Friedensidee weiter ausführlich behandelt wird, hat sehr universalistisch und sehr pazifistisch[1]) getan. Da er trotz aller Versicherung seiner pazifistischen Gesinnung und aller Friedenstätigkeit gleich Voltaire gegen die Türken einen Kreuzzug gepredigt, so fällt es einem schwer, sich ein genaues Urteil über Leibnitzens Verhältnis zur Friedensidee zu bilden. In jedem Falle liegt die Zweideutigkeit nicht sowohl in seinem diplomatischen Charakter, als in der Problematik seiner theoretischen Ueberzeugungen, die im Gedanken der Bewegung ihren Ausgangspunkt hat. Unter Frieden mochte er sich wahrscheinlich die absolute Ruhe, die „pax perpetua“ vorgestellt haben und das ging dem Philosophen der Bewegung wider den Strich. Auf dieses merkwürdige Verhältnis der Bewegungsphilosophie zur Friedensidee werden wir hingewiesen, wenn

[1]) Ich erinnere hier an sein Verhältnis zu St. Pierre.

wir in Hermann Cohens Ethik lesen[1]). „Indessen ist der ethische Reingewinn bei diesem ästhetischen Luxus zu kurz gekommen: der Friede ist ein ästhetisch beseligendes Bild, ethisch dagegen wirkt es nur im Gegensatz zum Kriege in der Ueberwindung dieses Gegensatzes. Aesthetisch kann man sich an diesem Frieden nicht satt sehen: ethisch dagegen wird er zum Stillstand. Den aber darf es für einen reinen Willen schlechterdings nicht geben, auch um den Preis des Friedens nicht.

Les extrêmes se touchent. Hermann Cohen, der Hegel nicht genug befehden kann, ist mit seinem Gegner fast einer Meinung in bezug auf die Friedensidee. Noch selten hat sich ein Denker vom Range eines Hermann Cohen entweder so widersprochen, oder so unrecht seinen Mitphilosophen als Gegner befehdet. Wir nehmen beides an, denn was Cohen vom Staat lehrt, dass er eine Form des Rechts ist, und wie er kantisch das Recht begreift, passt nicht gut zu dem oben Angeführten. Andererseits ist das Verhältnis der Philosophie Hegels zu der Philosophie Cohens gar kein so feindliches, wie es Cohen glauben machen will. Cohen hat sich allerdings von der Monotonie der dialektischen Methode und von dem Singsang des triardischen Rhythmus befreit, aber an Begriffscholastik und an blutleerem, nervenlosem Idealismus kann er mit ihm wetteifern. Die eifervolle Befehdung ist nicht trotz, sondern wegen der Verwandtschaft zu erklären. Im letzten Grunde ist die problematische Stellung eines Hermann Cohen zur Friedensidee auf eine gewisse Uebertreibung der Bewegungsidee auf die vermeintliche Identität von Ruhe und Frieden zurückzuführen.

Allein Frieden ist nicht gleich Ruhe und Bewegungslosigkeit, denn der politische Völkerfriede hat es nicht auf eine Aufhebung des Kampfes unter Individuen, sondern auf eine Ausschaltung des Krieges unter Völkern abgesehen. Und Hermann Cohen hätte Leibnitzens Fehler nicht wiederholen sollen. Trotz dieser Inkonsequenz ist Hermann Cohen, seiner Ethik nach zu urteilen, ein Philosoph des Friedens[2]).

Dass alles, was in der Geschichte entsteht, das, was das Kulturbewusstsein erzeugt, in sich differenziert ist, bedarf keines weiteren Beweises. Jede Differenz ist ein Zeichen der Kultur. Primitivität ist keine Kultur, sowohl in der organischen als auch in der sozialen Welt. Aber wegen der Verwirklichung des Friedens braucht die Geschichte nicht zurückgeschraubt zu werden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Will man zum Frieden kommen, so muss man weiter schrauben, vorwärts schreiten. Nicht die Differenzen sollen

[1]) Bezugnehmend auf die jesaiahnische Friedensvision.

[2]) Vergl. Literaturnachweis.

verwischt werden, nicht soll die Friedensidee auf Kosten der Geschichte sich verwirklichen. In der Idee des Friedens drückt sich vielmehr das Bestreben aus, ein harmonisches Verhältnis zwischen diesen durch die Geschichte erzeugenden Differenzen und Antinomien herzustellen, Individualismus und Universalismus durch die Einreihung der Einheit in die Allheit auszusöhnen. Das ist seine Grundabsicht und letzte Tendenz, das ist sein philosophischer Kerngehalt. Und es ist merkwürdig genug, aber kein Zufall, dass die Philosophie der Renaissance, speziell Nikolaus von Kues und Giordano Bruno, dieses Problem, allerdings nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht, in den Kreis ihrer Betrachtungen gezogen. Aus der Konzeption des Brunoschen Pantheismus bricht schon dieser Gedanke mit einiger Deutlichkeit hervor. Die Gottheit umspannt alle Gegensätze und ist zugleich das Grösste und das Kleinste. Eine analoge Ueberbrückung der Gegensätze im politischen Leben der Völker strebt die Friedensidee an, wie sie mehr ethisch akzentuiert von den Kantschülern und sozialphilosophisch von Ludwig Stein[1]) formuliert wird. Nicht das einzige Volk, der einzige Staat als Besonderheit, sondern die Menschheit als Allheit soll die letzte Instanz der Geschichte sein. Diese Allheit soll alle Besonderheiten umfassen. Nun sagt man unkritischerweise, durch diesen Wechsel der Dinge laufe der Staat und jedes Volk Gefahr, seine Individualität einzubüssen und an Kraft zu verlieren. Wiegt der eiserne Ring weniger, wenn er als Glied in die Kette eingereiht wird? Aber wie sollen wir aus den Umklammerungen und Einengungen der Geschichte heraus? Wie sollen wir die „Verhältnisse“ überwinden und ihrer Herr werden? Nun wohl, der Mensch, der es gelernt, die elementaren Naturgewalten zu meistern, der Mensch, der so viel physische und intellektuelle Kraft besass, der Natur Herr zu werden und sich über sie zu erheben, derselbe Mensch, wenn er nicht nach einem vieltausendjährigen Kampfe in der Natur und in der Geschichte die Waffen strecken will, wird auch die Natur seiner Verhältnisse meistern können und sie zu überwinden wissen. Solange er diese „Verhältnisse“ nicht überwindet, wird er nicht nur den Forderungen des ethischen Sollens nicht gerecht, sondern er wurzelt noch vom Haupt bis zur Zehe in den Gebrechen des Seins.

Der Friede im weitern Sinne hat Gerechtigkeit zur notwendigen Voraussetzung und die Gerechtigkeit ist nur die der menschlichen Vernunft. So fasste auch Kant das Problem. Diese Gerechtigkeit „weil sie die Gerechtigkeit der menschlichen Vernunft ist“, muss sich auf die ganze Menschheit erstrecken. Solange aber bei der

[1]) Die soziale Frage. An der Wende des Jahrhunderts.

Gewalt das Recht ist und nicht umgekehrt, leben die Menschen und Völker nicht im politischen, sondern im Naturzustand. Sie werden nur von der brutalen Kraft der Natur getragen. Soll der Naturzustand in einen politischen umgewandelt werden, so darf nicht die Gerechtigkeit durch Zeit und Raum lokalisiert werden. Es handelt sich also zunächst um eine Substitution der Faktoren. Nicht soll das Recht bei der Gewalt, sondern die Gewalt beim Rechte sein. Das erste, was das Recht geltend macht, ist dass alle Menschen gleichermassen ihm gehorchen. Dieser Zustand des Rechts kann nur dann verwirklicht werden, wenn die Besonderheiten eine Allheit bilden, und der Krieg eliminiert ist. Aber ein Volk ist auch eine psychologische Kategorie und diese verschiedenen Völker des Erdballs oder nur einen ansehnlichen Teil derselben zu vereinigen dürfte bei den tiefgehenden psychischen und physischen Differenzen und bei der Verschiedenheit ihrer Anlagen und Bedürfnisse ein Ding der Unmöglichkeit sein. Es kann sich keinesfalls darum handeln, alle Völker in einen Topf zusammenzuwerfen. Und doch setzt die Verwirklichung des Friedens — eine gewisse Zentralisierung der Kräfte voraus. Nur weil man von einer Vereinigung absehen muss, weil es weder wünschenswert noch möglich ist, so bleibt nur das eine Mittel — Verbindung. Nur auf diesem Wege können die Ideen des Völkerrechts greifbare Formen annehmen. Völkerhass (in der jüngsten Zeit Rassenhass) und Krieg sind die zwei Gewalten, die die Konzentration der menschlichen Gesellschaft zum Frieden hindern, die Völker trennen und in die Einheit des Menschengeschlechts Bresche schlagen. Auch die Unterschiede des Temperaments, Sitten und Gebräuche der Völker, sind Mittel, allerdings natürliche Mittel, die die Völker voneinander trennen. Aber diesen zwei Trennungsgewalten stehen andere vereinigende Gewalten gegenüber, die das menschliche Gemüt mehr beherrschen: Der Wille zum Leben in allen seinen Aeusserungen, das Bewusstsein von der organischen Einheit des Menschengeschlechts und zu allerletzt auch der Erwerbstrieb. Der Erwerbstrieb und der Handel bahnen den Weg zum Völkerverkehr und zum gegenseitigen Sichverstehen der Völker. Ein reger, ehrlicher Völkerverkehr ist das stärkste vereinigende Mittel. Und schliesslich ist es die Wahrung und Aufrechterhaltung der Harmonie der Interessen und mithin der Glückseligkeit, die durch den Krieg gestört werden und die es dem Menschen zur Pflicht macht, dem Krieg vorzubeugen und für die Erhaltung des Friedens zu sorgen. So eröffnet sich die Perspektive für den Frieden, für den Völkerfrieden aus dem Mechanismus der ganzen Menschennatur, und die vor der Hand von jeder Moral und Politik unabhängig ist.

Die Gerechtigkeit, das gibt der Vater des deutschen Idealismus voll

und ganz zu, wird nicht überall aus moralischen Gründen zur Herrschaft gelangen, aber, und das ist für Kant wie für den ganzen Pazifismus charakteristisch — ihr Regime ist ein notwendiges Produkt des Erhaltungstriebes und des Willens zum harmonischen Zusammenleben. Unter Friedensherrschaft versteht Kant die grösste Vereinigung resp. Verbindung der Völker, in der die Gewalt der Gerechtigkeit untergeordnet ist. Führen den Menschen sittliche Vernunfteinsicht und sittlicher Wille zu seinem Naturzweck, so ist es anderseits der natürliche Zwang der Dinge, der ihn zum Frieden führt. Man sieht: der philosophische Begründer der Friedensidee, Immanuel Kant hat sich die Verwirklichung des Friedens weniger ideal gedacht als ein Jesaiah. Kant verstand die Zeichen der Zeit zu deuten. Ein Teil von dem was er postuliert und voraussagt, ist bereits Wirklichkeit geworden. Seit einem Jahrhundert hat die Konzentrationsidee gewaltige Fortschritte gemacht. Denn kein geringerer als Gladstone[1]) scheute nicht zurück vor versammeltem Parlamente die öffentliche Aeusserung zu tun . . . „Es gibt noch ein besonderes Mittel . . . auf welches ich besonderen Wert lege, das ist: die Gründung eines Tribunals zu prononzieren, das ich „ein Zentraltribunal Europas“ nennen würde“; und wenn man ferner bedenkt wie noch heute[2]) der leitende Staatsmann des britischen Reiches für die Verwirklichung Gladstonscher Ideen sich interessiert, so wird man zugeben müssen, dass die Friedensideen des grossen Königsberger Weisen heute Kreise ergriffen, die mehr denn andere dazu berufen sind, das zu verwirklichen, wonach die Menschheit seit vier Jahrtausenden lechzt. Aber dabei allein soll es nicht sein Bewenden haben. Die Friedensidee, wie sie heute propagiert wird, kann heute oder morgen zu einem längeren Waffenstillstand führen, zu einem dauernden Frieden kann uns diese Art Propaganda nicht führen. Die Frage darf nicht oberflächlich gefasst werden. Bis jetzt war der Krieg der normale Zustand und trotz tausender Proteste von Denkern und Dichtern aller Zeiten, hat sich bis jetzt der Durchschnittsmensch mit dem Krieg abgefunden. Der Krieg gehört nicht für ihn in die Reihe abnormer Erscheinungen. Will man den Krieg teilweise oder ganz eliminieren, so gehört dazu etwas mehr als der Hinweis auf seine materiellen und moralischen Schäden. Wie der Krieg seine Soldaten braucht, so braucht auch heute der Friede ein gewisses Menschenmaterial, ein zum Zwecke des Friedens erzogenes Menschenmaterial. Bis jetzt hat der Mensch im Krieg gelebt, man muss ihn zum Frieden erziehen. —

---

[1]) Zitiert nach Ludwig Stein.

[2]) Mit dem inzwischen erfolgten Ableben von Sir Campell Bannerman und mit dem Beginn der Dekadenze des englischen Liberalismus ist es freilich anders geworden. Asquith geht seine eigenen Wege.

Der Friede als ethisches Postulat, muss, wie jede Ethik beim Menschen, beim Menschen im Staate anfangen. Wenn die Menschen im Staat sittliche Individuen sind, ist auch der Staat ein sittliches Institut. Aber der heutige Staat gibt dem heranwachsenden Menschen nur eine einseitige Erziehung. Der Staat darf nicht seine Mission missbrauchen und das von ihm in Erziehung genommene Individuum nur zum Staatsbürger und zum guten „Patrioten" erziehen. Echter Patriotismus kollidiert in keiner Weise mit dem Gedanken des Friedens. Aber der moderne „Patriotismus" mit seinen nationalen Philosophemen und Rassetheorien ist für den Frieden eine Gefahr. Der jetzige Staat leistet diesem Patriotismus Vorschub. Er zeitigt die politische Unbescheidenheit (mit Hermann Cohen zu sprechen) und den nationalen Dünkel, das jedes Menschen- und Völkerrecht illusorisch macht. Diebe und Räuber können unter Umständen auch gute Patrioten sein. Der Staat als Bindeglied zwischen dem Einzelnen und der Menschheit muss das Individuum so erziehen, dass die Summa seiner Mitglieder aus der sich physich der Staat zusammensetzt, seiner ethischen Mission sich würdig zeigen. Wenn man schon in die Schule die nationale Unbescheidenheit verpflanzt, mit den Kindern „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt" singt und den Kleinen als Spielzeug die Nürnberger kleinen Soldaten vorsetzt, werden diese Kinder kaum eine Friedensgeneration abgeben. Dem Kinde in der Schule muss nicht nur der Begriff Vaterland, Staat und Volk eingeprägt werden, sondern auch der Begriff Menschheit, ferner Menschenrecht und Menschenwürde. Das ethische Rechtsbewusstsein als solches muss im Kinde entwickelt werden. Nicht nur die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetze im Staate, sondern auch die Gleichheit aller zivilisierten Völker in der Kultur muss das Kind gelehrt werden. Nicht du darfst es nicht, weil es wider das Gesetz ist, sondern du sollst es nicht, weil es nicht schön, nicht gut usw. ist. Nicht Paragraphen-Moral, sondern Ethik des reinen Willens. Denn nur das Bewusstsein der einen Menschheit und der Mencheneinheit wird die scharfen Gegensätze in der Politik mildern. Solange aber der Staat alphabetenkundige Steuerzahler und Soldaten für zukünftige Kriege erziehen wird, wird der besten Absicht grosser Männer zum Trotz die Friedensidee nur Idee bleiben. Dass man uns nicht vorwerfe, wir reden dem verwässerten Kosmopolitismus das Wort. Nichts weniger als das. Wir erkennen die Existenzberechtigung jeder Nation an, denn die Existenz jeder Nation ist Selbstzweck. Einem Pazifismus auf kosmopolitischer Grundlage würde jeder ethische Wert und Nimbus fehlen. Nur Differenzen in harmonischer Gestaltung bieten einen ästhetischen Anblick, gleich den verschiedenen Linien, Strichen und Farben in rhythmischer

Lagerung auf dem Oelbild. Jede Nation hat ihren Genius und ihre moralische Individualität, aber die Differenzen der Kulturtypen dürfen nicht so weit in Kollision geraten, dass sie in einen Krieg ausarten. Wegen der Verschiedenheit der Kulturarten und Kulturerzeugnisse zweier Völker ist es noch niemals zu einem Kriege gekommen. Nach den Geboten der Ethik erzogene Bürger des einen Staates werden die Bürger eines andern Staates, die Glieder einer andern Nation, die anders denken und fühlen als sie, nicht hassen, sondern verstehen lernen und achten. Die Antike hat schon Anläufe zu Einschränkung des Krieges genommen, die grössten Träger ihrer Kultur haben den Frieden gepredigt, es war aber vergebene Mühe, weil ihr mit Ausnahme der Propheten der Begriff der einen Menschheit fehlte. Wenn nicht jenes sittliche Bewusstsein von der Einheit des Menschengeschlechtes als Basis für jede pazifistische Politik genommen wird, wird die Moderne an jedem pazifistischen Versuche scheitern wie die Antike. Und die Hervorhebung des Ganzen, die Betonung der Allheit ist heute um so notwendiger, als die Gruppen immer einer Vereinheitlichung zustreben, während die Individuen mehr und mehr physisch auseinandertreten[1]). Die feinen, inneren Differenzierungen auf allen Gebieten des Kulturlebens der Völker und der Menschen machen eine äussere Vereinigung durch internationale Allianzen, Friedensabkommen und andere Vereinbarungen zur Notwendigkeit. Kampf ist zwar kein Krieg und doch ist im Völkerleben von Kampf bis Krieg noch weniger als ein Schritt. Ein Völkerbrand kann heute das ganze europäische Kultursystem erschüttern; und wenn unsere Staaten ruiniert, unser Reichtum zerstört, die Menschen durch die Kriege physisch und moralisch geschwächt, wer weiss ob wir dann noch Kraft genug haben, eine Invasion asiatischer Horden abzuwehren, ob da nicht das stolze Europa dasselbe Ende erleben wird, wie einst das mächtige Rom. Wenn das Wort europäische Kultur den europäischen Völkern keine inhaltslose Phrase ist, wenn ihnen diese Kultur teuer und lieb ist, dann werden sie dafür sorgen müssen, dass eben diese Kultur kein Spielball ihrer Leidenschaften — oder Machtlosigkeit wird, dann werden sie diese Kultur vor allen Eventualitäten zu schützen haben und den einzigen Schutz, den sie ihr bieten können, ist der organisierte Völkerfriede. Nicht soll der Kampf und Wetteifer aufhören, sondern der Krieg, der organisierte Massenmord, denn der Krieg, abgesehen davon, dass er jede Moral und jedes Gesetz mit Füssen tritt und die moralische Person des Volkes diskreditiert, „gehört nicht zu den unabtrennbaren Wesen der Menschen-

[1]) Ludwig Stein, ibid.

natur." Weil der Krieg keine psychologische Kategorie ist, kann er als historische eliminiert werden. Das einzige Mittel zu seiner allmählichen Vertilgung ist eine gross angelegte, von sittlichen Grundsätzen getragene pazifistische Politik.

Mögen Pessimisten nörgeln und klügeln, die Tatsache ist nicht aus der Welt zu schaffen, dass mit dem friedlichen Beilegen des austro-serbischen Konflikts die europäische Menschheit eine Friedensdemonstration zustande gebracht, wie kein anderes Geschlecht bis auf unsere Tage. Der grösste Sieg für den Frieden ist das Faktum, dass die Diplomatie dermassen unter Kontrolle der öffentlichen Meinung steht, dass sie nicht mehr nach Gutdünken über Krieg und Frieden entscheiden kann, wie zuvor. Hier bedingt eins das andere. Die öffentliche Meinung beeinflusst die Diplomatie und die Diplomatie, in ihrem Bestreben, sich nicht in einen Gegensatz zur öffentlichen Meinung zu stellen, arbeitet im Sinne des Friedens und wirkt damit selbst erzieherisch auf die öffentliche Meinung. Die Massen werden sich daran gewöhnen, dass Konflikte nicht immer durch Menschenleiber ausgetragen werden müssen. Die „Abschaffung" des Krieges heisst den Krieg vergessen. Und wenn die Lenker der Völker und Staaten nicht mehr von dem jetzt eingeschlagenen Weg abweichen werden, wird in einigen Jahrzehnten der Soldat ein überflüssiger Mensch werden. . .

Ursprung der Friedensidee[1]).

Die Friedensbewegung im weiteren Sinne beginnt mit der Teilung und Dezentralisation der Arbeit und mit der Zentralisation der Interessen, die durch den Fortschritt der menschlichen Kultur bedingt sind. Der Friede als ethisches und politisches Postulat ist viel jüngeren Datums. Die Friedensidee als Aeusserung des sittlichen Sollens ist so alt, nicht wie die Zivilisation, sondern wie Geisteskultur. Jedoch sind sowohl die Friedensbewegung oder vielmehr die friedliche Tendenz als Form des menschlichen Zusammenlebens und die Friedensidee ein notwendiges Ergebnis der Zentralisation der Interessen: die Friedensbewegung, resp. die Friedenstendenz, ist ein notwendiges Ergebnis materieller Interessen, die Friedensidee als Postulat des Geistes ein Ergebnis gemeinsamer geistiger Interessen. Unsere Vorfahren sahen noch im Kannibalismus[2]) die einzig-mögliche Beziehung von Menschen zueinander und erst die

[1]) Vergl. Letourneau, Psychol. ethnique p. 97—101, Vaccaro, La lutte pour l'exist. p. 54—58, Lubbock, L'orig. de la civilisat. 186, 327, 355 und Caspari, Urgesch. der Menschheit I, 351.

[2]) Vergl. Lit.-Nachw.

Zentralisation der Gewalt, die eine Summation des individuellen Egoismus zur Folge hatte, lernten die Menschen in ihrem täglichen Leben und Verkehr andere, bessere Beziehungen zu einander unterhalten. Mit der Bewusstwerdung des menschlichen Geistes, die sich zunächst gemäss dem Entwicklungsgesetze des Geistes in der Form der Religion offenbarte, entstand neben der geschlossenen Gruppe materieller Interessenten, eine geschlossene Gruppe geistiger Interessenten. Die Glieder jener Gruppe unterhielten gute Beziehungen zu einander aus materieller Notwendigkeit, die anderen traten sich einander näher, liebten, schonten einander und lebten in Frieden, weil sie gemeinsame, geistige Bande umspannten.

Auf der einen Seite steht also die zentralisierte Gewalt in der Form des Staates mit seiner beginnenden Umgrenzung der Macht und Rechtssphäre des Individuums im Dienste des Friedens, auf der anderen Seite die Geistesgemeinschaft mit ihrer ebenfalls staatlichen Form in der Gestalt der Theokratie, und diktiert dem Individuum, nicht sowohl Recht durch Gewalt, wie der Staat, sondern Recht durch Sittlichkeit[1]). Mit der fortschreitenden Entwicklung und Vergrösserung der politisch-zivilisatorischen Gebilde, die eine noch grössere Zentralisation der Interessen zur Folge hat, bildet sich die notwendige Tendenz zum Frieden, und aus der fortschreitenden Erkenntnis des Geistes, die durch psychologische Momente bedingt ist und bald immer grössere Kreise in sein Interessennetz zieht, bis er, selbstbewusst, die ganze Menschheit zu seinem Interessenten bestellt, ergibt sich die Friedensidee als politisches und ethisches Postulat.

Wir werden hier die Geschichte der Friedensidee verfolgen und ihren Ursprung in der Geschichte des Geistes suchen. Die Geschichte des Geistes beginnt mit der Geschichte der Religion; der älteste Kulturmensch dachte more theologico. . . .

Die Religion ist die Idee maîtresse des ganzen Altertums. Die erste Geistesgemeinschaft war die Theokratie. Die Theokratie, als nach innen geschlossener Kult arbeitete an der Erziehung des Individuums zum Frieden innerhalb ihres Umkreises. Jedoch die Theokratie als Ganzes und als Einheit steht in einem feindlichen Verhältnis zu allen, die nicht in ihren Kreis gehören. Wie sie einerseits innerhalb ihrer Reihen den Menschen zum Frieden erzieht, so hetzt sie ihn andererseits zum Krieg gegen alle, die nicht ihre Glieder sind. Durch die Geltendmachung absoluter Wahrheiten, tendiert die Theokratie zur Isolierung. Die Inder z. B. nannten alle Fremde „Melatchas“. Und der Melatcha stand in ihren Augen unter dem Elefanten. Der Tschan-

---

[1]) Vergl. Herm. Cohens Einleitung zu Langes Geschichte des Materialismus, 509—522, 8. Auflage.

dala, der keiner religiösen Gemeinschaft angehört, steht auf derselben Stufe wie der Melatcha. Ja, der Melatcha war noch verächtlicher als der Sudra und der Tschandala. Im Krieg sahen die Inder die einzig-möglichen Beziehungen der Völker zu einander. Diese Auffassung der Dinge war das notwendige Ergebnis der theologischen Konzeption der Inder. Das Band, das die Menschen umschlingt, ist in der Theokratie Gott. Und da nach indischer Auffassung nicht alle Menschen vor Gott gleich sind, so gibt es eben keine Bande, die die Menschen zusammenzuhalten vermögen. Da bleibt nur der Krieg und die Macht der Stärkern als die einzige Norm im Verkehr der Inder mit den Fremden.

Nach dem Brahmanismus, der lehrt, dass die Menschen verschiedener Kasten verschiedenen Ursprungs sind, ist die Macht des Stärkern die einzige Grundlage der Gesellschaft, die einzige Norm für den Verkehr der Völker untereinander. Die Gewalt in seiner individualistischen Potenzierung, das Königtum erhält die soziale und politische Ordnung. Der Krieg ist legitim und der König souverän. „Der Souverän, der nach dem Siege strebt, ist des Himmels sicher.“

Die Entwertung des Lebenszweckes und des Lebens überhaupt durch den indischen Pessimismus muss als die Ursache dieser kriegerischen Tendenzen im Brahmanismus angesehen werden. Neben dem Pessimismus kamen noch andere Faktoren des Geistes hinzu, wie der Fatalismus, der eine andere Entwicklung der Dinge unmöglich macht.

In Bhagavad-Guita fand der ganze kriegerische Sinn des Brahmanismus seinen höchsten Ausdruck[1]). Wenn diese Welt keinen Sinn, das Leben keinen Zweck hat, wenn der Mensch ohne Hoffnung und ohne Freiheit des Willens dasteht, wenn das ganze Leben des Menschen nur eine Busse ist, dann muss jener Fatalismus Platz greifen, der den Menschen zu einem amoralischen Wesen, den Krieg zu einem zwecklosen Spiel herabdrückt.

Allein selbst im alten Indien hat die Idee des Friedens ihren Dichter und Verkünder gefunden. Als Antipode zu Bhagavad-Guita steht Bhagavata-Purana, der alle gegebenen Faktoren seiner Zeit- und Milieukultur überwindend, dem menschlichen Leben einen Sinn und Zweck zuerkennt und für die menschliche Solidarität und für den Völkerfrieden eintritt.

Der von chaotischem Dunkel umlagerten Gestalt Brahmas steht die sonnenhelle Lichtgestalt Zoroasters gegenüber. Der

---

[1]) „Ich bin Gott, der Zerstörer, hierher gekommen, die Menschen zu vernichten. Die ganze Armee, ausser Dir, o König, wird umkommen, keiner dieser Kämpfer wird den nächsten Tag erleben. Deshalb, o König, ziehe weiter, kämpfe, zermalme die Feinde, triumphiere, sei König!“ Bhagavad-Guita I. 24—47.

ganze Parsismus steht als Gegensatz zum Brahmanismus da. Während der indische Pantheismus das Böse wie das Gute als eine Emanation Gottes ansieht, ist nach der Lehre Zoroasters, dem Vendidat nach zu urteilen, nur die Güte ein Ausfluss des göttlichen Geistes. Aus diesem Grunde lehrt Zoroaster nicht wie der Brahmanismus den Fatalismus, sondern, da das Böse nicht in Gott begründet ist, den Widerstand gegen das Böse und die Entfaltung der sittlichen Energie. In welchem Masse diese, dem Brahmanismus entgegengesetzte Weltanschauung auf die Humanisierung des Menschen gewirkt und eine Herausbildung einer sittlichen Kultur ermöglicht, ist aus dem Faktum zu ersehen, das im Mazdeismus die religiöse Solidarität der Menschen gelehrt und die Idee der Gleichheit postuliert wird. Der Mazdeismus ist im Gegensatz zum Brahmanismus eine Religion des Friedens. In den Gesetzen des Manu wird der Krieg als Lebenslage des Menschen vielfach behandelt, der Krieg wird als der normale Zustand der Dinge betrachtet; in den heiligen Büchern des Parsismus wird der Krieg kaum erwähnt. Die alten Parser sind als die Begründer des ethischen Optimismus anzusehen. Die Religion der Parser ist nicht sowohl auf dem Kampfe zwischen Ormudz und Ahriman begründet, als auf dem Siege des Lichtgottes über den Gott der Finsternis. Der Einfluss des Mazdeismus auf die Entwicklung der Menschheitskultur ist kaum zu übersehen. . . . In seinem Schosse ruht schon der Mesiasgedanke, die gewaltigste Friedensäusserung des religiösen Geistes. Noch bis im späten Mittelalter zittern seine Wirkungen im Manichäismus, Katharertum und Millennarismus fort. Er ist ebenso zum integrierenden Bestandteil der Geisteskultur geworden wie der Platonismus und der jüdische Prophetismus. Und wenn man unsere ganze Ideenkultur auf ihren ersten Ursprung verfolgt, wird man sie in den drei grossen Lichtgestalten des Altertums, Zoroaster, Jesaiah und Plato, als potentielle Möglichkeiten vorfinden. . . .

Im Lande der alten Weisheit, China, plädierten schon Männer wie Confutius und Mentius für den Frieden und für das allgemeine Wohlwollen der Menschen gegeneinander. Confutius lehrte, dass die Tugend in dem allgemeinen Wohlwollen und in der Friedensliebe bestehe, und als ihm einst ein Jünger klagte, dass er, keinen Bruder habend, unglücklich sei, da erhielt er vom Meister die Gegenfrage als Antwort, ob er sich nicht mit der Menschheit verschwägern wolle?[1]) Die Friedensidee tritt im grauen Altertum überall da an den Tag, im Moment, in dem der Mensch durch die Erkenntnis sich dessen bewusst wird, dass er auf der Erde eine

[1]) Lun Yu I. XII, 22.

Zukunft hat, und dass alle Menschen eine Einheit bilden; mit anderen Worten, das Gattungsbewusstsein des Menschen und der Glaube an die Zukunft waren die Voraussetzungen der Friedensidee. Wie sich der Friedensgedanke, nachdem der Menschengeist sich seine Voraussetzungen geschaffen, in dem Rahmen dieser Voraussetzungen entwickelt hat, wird sich aus der Darstellung der Geschichte der Friedensidee ergeben.

Judäa.

Die Friedensidee im Judentum.

Von den drei herrschenden Kulturen der Antike, deren Zusammenschmelzung am Ausgange des Altertums auf dem Werdegang des Menschengeschlechtes so bestimmend gewirkt, nimmt das jüdische Kultursystem den ersten Platz ein. Denn der jüdische Genius war es, der, als noch Barbarei und Faustrecht unter den Menschen, Antagonismus und Misshelligkeiten unter den Göttern herrschte, seinem Geiste den Einheitsbegriff abgerungen und damit dem Menschengeschlecht neue Wege für seine weitere Entwicklung gebahnt. Die Einheitsidee, die die Menschheit in erster Reihe dem jüdischen Kulturgeist dankt, hat mit einem Schlage die noch im Uraltertum unter der Schwelle des Bewusstseins ruhende Menschheitsidee aus dem dumpfen Nebel menschlicher Unkultur ans Tageslicht gezogen. Diese vom jüdischen Geiste erzeugte Einheitsidee blieb nicht „theoretische Idee“, wie etwa bei Anaxagoras, sondern sie wirkte mit einer Gravität und Bestimmung, zunächst unmittelbar auf das Werden des jüdischen Volkes und mittelbar auf die Entwicklung der Menschheit.

In der frühesten Zeit, als noch der primitive Partikularismus auf allen Gebieten des Lebens seine Orgien feierte, stand schon diese Einheitsidee im Dienste der weitern Entwicklung des jüdischen Volkes. Ihre Form war ursprünglich rein theologisch, wie die erste Denkart des antiken Menschen überhaupt eine rein theologische war. Dieses zunächst theologisch-transzendentale Einheitsbewusstsein nimmt bald politische Formen an, wirkt bestimmend auf das Schicksal des Judenvolkes und wächst sich in seiner reinsten Gestalt zu einem ausschliesslich ethisch-sozialen aus. Dies in kurzer Andeutung die Geschichte der jüdischen Einheitsidee von ihrem ersten Auftauchen bis zu ihrer lautersten Gestalt in dem Prophetismus.

Wir wollen jetzt den Einfluss dieser Einheitsidee auf das sittliche Werden der Menschheit und der Friedensidee in knapper Darstellung verfolgen.

Der jüdische Gottbegriff, schon in seiner primitiven Fassung, ist ein absoluter. Der jüdische Gott ist allein und einzig. Gott ist der Friede in sich selbst, d. h. er ist einig (echod). Im Gegensatz zum jüdischen absoluten Monotheismus, der in seiner alleinigen Unbedingtheit den Frieden in sich selbst bedeutet, steht der Polytheismus, die Vielgötterei, und der unter den Göttern herrschende Antagonismus. Der Gedanke, dass Gott der Friede in sich selbst ist, kommt in dem praktischen Gesetze des II. Buch Mos. klar zum Ausdruck[1]). Kein Eisen darf über dem Altar Gottes geschwungen werden, weil dieses das Instrument des Krieges ist. Nicht David, der ehemalige Kriegsmann, sondern sein Sohn Salomon darf den Tempel bauen. In den ersten Zeiten war der jüdische absolute Gott doch lediglich ein Nationalgott, nur für sein Volk und seines Volkes Wohl war er da. Sein Volk und dessen Wohl war ihm das Primäre. Dieser partikularistische Vorbehalt entspricht voll und ganz seiner ersten Selbstoffenbarung. Er ist noch ein starker Gott, der bis ins dritte Glied rächt, ein Gott des Krieges. In den ersten fünf Büchern Moses verlautet noch wenig von Frieden, indessen macht sich die moralische Einwirkung der religiösen Kultur auf die Humanisierung des Krieges schon da sogar geltend. Und zwar tritt dieser Einfluss in folgender Form zutage[2]):

1. Das Resultat eines Krieges gegen heidnische Völker soll neben materiellen Errungenschaften auch kulturelle, zivilisatorische, humanitäre und moralische Fortschritte für den besiegten oder unterworfenen Feind enthalten, indem im Friedensvertrage notwendigerweise und ausnahmslos die Anerkennung und Ausführung der sog. sieben nochaidischen Gebote gefordert werden muss.

2. Die Art und Weise der Kriegsführung ist eine solche, dass den Forderungen der Menschlichkeit in vollstem Masse Rechnung getragen werden muss, und nicht allein gegen die eigenen Streiter, sondern auch gegen den Feind. Die wichtigsten Bestimmungen des jüdischen Kriegsrechtes, wie wir sie schon im Alten Testament vorfinden, seien hier angeführt:

3. Kein Kampf, keine Belagerung darf eröffnet werden, ohne dass man vorher dem Belagerten resp. dem Feinde Friedensanerbietungen gemacht hat[3]).

Bäume und Quellen im Feindesland dürfen nicht verdorben werden[4]).

---

[1]) I. II. B. M. 21, 25.

[2]) Diese knappe Zusammenfassung in drei Paragraphen entnehme ich einem Vortrage des Herrn Rabb. Dr. Kahn in Frankfurt a. M. im Winter 1905/06. Zitiert nach dem Frankf. israel. Familienb.

[3]) V. B. M. 20, 10, IV. B. M. 21, 21.

[4]) V. B. M. 20, 19—21.

Absolute Sauberkeit, levitische Reinheit, Vermeidung alles Bösen und Schlechten wird im jüdischen Lager zur strengen Pflicht gemacht[1]).

Die Vernichtung der kanaanitischen Völker wird damit begründet, dass ihre sittliche Degeneration, ihre grundlose Versunkenheit in die abscheulichsten Laster eine unabwendbare Gefahr für die sittliche Integrität Israels bildete[2]).

Man sieht, welchen ungeheuren Einfluss der jüdische Monotheismus, der der Ausgangspunkt der ganzen jüdischen Kulturidee ist, der jüdische Monotheismus, in dem das Kulturbewusstsein des ganzen jüdischen Volkes wurzelte, auf die allgemeine Humanisierung menschlicher Urwüchsigkeit ausgeübt hat.

Aber nicht allein in der Humanisierung des Kriegs liegt die Bedeutung der jüdischen Kultur für die allgemeine Menschheitskultur überhaupt und für die Bahnbrechung der Friedensidee im besondern. Nicht, wie irrtümlich angenommen wird, das Christentum, sondern das Judentum hat die Gleichheit aller Menschen vor Gott und dem Gesetz proklamiert. Freilich war auch zuerst diese schon im primitiven Judentum wurzelnde Gleichheitsidee in ein theologisches Gewand gehüllt und eng umgrenzt, denn in erster Reihe waren alle Juden vor Gott und dem Gesetze gleich. Jeder Jude kann im Namen Gottes sprechen und er wird gehört[3]). Die Gleichheitsidee im Judentum wurzelte schon in seiner Kosmogonie. Alle Menschen entstammen Adam, alle sind daher ursprünglish gleich. Die Gleichheitsidee im Judentum musste jeder Kastenbildung vorbeugen[4]).

Die Leviten stellten keine Kaste dar, sondern eine vererbte Magistratur; die Kenntnis der jüdischen Religion war nicht nur Sache der Leviten, wie die Kenntnis der ägyptischen Weisheit ausschliesslich Sache der Priesterkaste war, sondern jeder Jude war zum Studium der Lehre Gottes eingeladen und verpflichtet. Der nomokratische Charakter des jüdischen Staates vermittelte den Uebergang von religiöser zu bürgerlicher Gleichheit.

Durch eine Reihe von sozialpolitischen Massnahmen sucht das Judentum die Ausbildung von ökonomischen Gegensätzen im Keime zu ersticken[5]).

In diese Massnahmen gehören: Das Jubiläumsjahr, die Un-

---

[1]) V. B. M. 23. 10—15.

[2]) V. B. M. 20. 16—18.

[3]) Salvador II. 3, T. 1. P. 197.

[4]) Salvador II. 1. Saalschütz T. 1. 95.

[5]) Pastoret macht darauf aufmerksam, dass das Hebräische für den Begriff Almosen gar kein Wort hat. „Zdocko“ ist wörtlich übersetzt Gerechtigkeit.

veräusserlichkeit des Bodens, die Reform des Sklavenrechtes etc. Das heilige Land wird in gleicher Weise nach Stamm und Familie verteilt.

Das jüdische Sklavenrecht hat das jüdische Volk von Sklavenaufständen, wie sie die Geschichte anderer Völker aufzuweisen hat, auch tatsächlich verschont. Plato mahnte vergebens die Griechen, ihre Volksgenossen nicht der Sklaverei zuzuführen. Die Juden haben das verwirklicht, was dem griechischen Philosophen als Utopie erscheinen musste. Ein Jude konnte nur freiwillig Sklave werden und auch das war nur auf sechs Jahre begrenzt. Die hebräische Sprache hat für den Begriff Sklave gar keine Bezeichnung. Das hebräische Ebhed bezeichnet Diener, Domestik, Arbeiter[1]). Der jüdische Herr hatte kein Recht über Tod und Leben seines Sklaven.

Wir haben es versucht, den Einfluss des primitiven jüdischen Monotheismus auf die humanitäre Kultur zu verfolgen. — Jetzt wollen wir das Judentum und seine Kultur als grosse historische Gesamterscheinung betrachten und seinen Einfluss auf den historischen Fortschritt, auf die Friedensidee und die Idee des ewigen Friedens untersuchen. Eine kleine kulturkritische Auseinandersetzung scheint uns da unentbehrlich, besonders, da wir doch die Friedensidee und ihre Entwicklung unter Berücksichtigung der allgemeinen Kulturgeschichte der Menschheit zu behandeln haben.

Die Friedensidee kulturphilosophisch begriffen, setzt in erster Reihe Ueberwindung des Partikularismus auf vielen Gebieten des geistigen und materiellen Lebens, sowohl des einzelnen Individuums als der Völker, voraus. Je mehr die Einheitsidee durchdringt, desto näher stehen wir der Verwirklichung prophetischer Voraussagungen und pazifistischer Politik. Die Friedensidee wurzelt in der Einheitsidee.

Für den Menschen als soziales und politisches Wesen muss es heissen: eine Menschheit, ohne dass die eigene nationale Kultur dabei Schaden nehmen müsse. Für den religiösen Menschen in konventionellem Sinn, muss es heissen: ein Gott, ohne dass der religiöse Kultus seiner eigenen Sippe darunter leiden muss. Für den ethischen Menschen muss es eine Wahrheit geben, die eine Wahrheit des sittlichen Wollens, ohne dass seine innerliche Differenzierung in ihrem Weben und Schaffen dabei gestört werden soll.

Nach dieser ungefähren Wertung wollen wir nunmehr die jüdische Sittenlehre betrachten. Schon die erste jüdische Ethik weist einen scharf sozialen Charakter auf, wenn sie sich auch zunächst an das eigene Volk wendet. Sie ist in dem Sinne nicht national, dass sie, obgleich ein Erzeugnis des jüdischen nationalen Kulturgenies, in ihren spätern Anläufen sich nicht nur an das eigene Volk

[1]) Saalschütz, Mos. Recht T. 11. P. 697.

wendet, sondern als Menschheitsethik statuiert werden will. Mag sich darin die Eitelkeit und der welthistorische Egoismus des jüdischen Volkes offenbaren, die Tatsache, dass die jüdische Ethik sich an die ganze Welt wendet, gibt ihr einen universellen Charakter. Sie verkündet ihre Maximen und Ideale dem gesamten Menschengeschlecht, dessen Vereinigung, Konzentrierung und Verbrüderung sie lehrt. Ihre drei lichtvollsten Seiten sind: Die Erkenntnis von der Einheit der Welt, von der Einheit Gottes und von der Einheit der Menschheit[1]).

Die Bedeutung der Erkenntnis der Gotteseinheit für den sittlichen Fortschritt und für die Friedensidee haben wir oben kurz angedeutet. Räumlich nebeneinander und zeitlich nacheinander, mit persönlichen Gegensätzen behaftete Gottheiten, bergen den Keim des Antagonismus in sich und versinnbildlichen den Unfrieden. Erst der eine absolute Gott (Echod) bedeutet den Frieden in sich selbst und symbolisiert den Frieden. Durch die Erkenntnis der Welteinheit und durch die Erfassung des Begriffes des Weltganzen durch die jüdische Ethik, bildete sich der Begriff des Universalismus aus. Während nun die Mythen der heidnischen Völker das menschliche Begreifen und die menschliche Einsicht einengen und dem Partikularismus in seiner niedrigsten, engsten Fassung Vorschub leisten, erweitert der Universalismus den Blick, lässt die Trennungen verschwinden und ermöglicht den Menschen Dinge und Erscheinungen sub speciae aeterni zu fassen. Wo der Sinn für die Regungen des All für das Werden in der Ewigkeit einsetzt, da verstummt die Bestie im Menschen.

Den bedeutendsten sozialen und politischen Wert der jüdischen Ethik beansprucht die Erkenntnis der Menscheneinheit. Nicht der Krieg, sondern Gott, der Friede in sich selbst ist, ist der Vater aller Dinge und aller Menschen. Alle Menschen sind Nachkommen des vom einzigen Gott geschaffenen Paares. Alle Menschen sind Kinder eines Gottes, nach seinem Ebenbilde geschaffen. Daraus hat die prophetische Ethik die Einheit aller Nationen abgeleitet und die „eine Menschheit dem einen Gotte gegenübergestellt[2])“. Aber nicht nur wird die Gleichheit bloss auf Nationen und Völkerindividualitäten angewendet, sondern sie erstreckt sich auch auf die Glieder innerhalb dieser Völker. Die ethischen Reflexionen, Sprüche und Maximen werden durchweg

---

[1]) Lazarus: Ethik des Judentums, p. 195.

[2]) Diese Cohensche Deutung der Lehre der Menscheneinheit in der prophetischen Ethik entspricht dem Cohenschen Idealismus, aber nicht den Tatsachen. Geschichtlich ist gerade das Gegenteil von dem wahr.

allgemein menschlich gefasst, sowohl bei Job als bei Salomon[1]). Nirgends ist von einem besondern, von eigenem Stamm die Rede. Und im kategorischen Imperativ der Verbindung aller Volksglieder[2]) wird auch der Fremdling mit hinzugezählt. Wie im ganzen Altertum die Eitelkeit der Sippe und des Volkes Orgien gefeiert, so auch bei den Juden. Und doch welch fundamentaler Unterschied zwischen der Stellung des Griechen und des Römers zum Fremden und der des Juden. Der Fremdling bei den Juden ist nicht nur kein minderwertiges Geschöpf, wie bei den genannten Völkern, sondern er wird dem Einheimischen gleichgestellt, sobald er die ethische Einsicht des Einheimischen besitzt. Und noch deutlicher wird im IV. B. Moses[3]) die Stellung des Fremden präzisiert[4]). Eine Satzung sei euch und dem Fremdling: Eine ewige Satzung soll dies eueren nachkommenden Geschlechtern sein: Dass vor dem Ewigen der Fremdling sei wie ihr. Einerlei Gesetz und einerlei Recht soll unter euch sein und dem Fremdling, der unter euch wohnt. Und dann in bezug auf die bürgerliche Gleichstellung der Fremden[5]). Einerlei Recht soll euch sein, der Fremde soll, wie der Eingeborene sein; und die Begründung: „Ich bin der Ewige, Euer Gott," stellt den Rechtssatz zugleich auf seinen religiösen Grund. Vor Gott gibt es keinen Fremdling[6]).

Der allzustarke Einfluss des Milieu, der Umwelt und ihrer Kultur auf das jüdische Volk hatte eine Reaktion zur Folge, die dahin tendierte, die nationale Absonderung des Volkes schärfer zu betonen, um das unabhängige Dasein der nationalen Individualität für fernerhin zu sichern. Die Propheten, nicht die Priester waren es, die dem Volke die Wahrheit, vielmehr das Gute verkündeten. Der Prophet zauberte dem Volke einen Gott hervor, der der Grund aller Sittlichkeit ist, einen Gott, der die Sittlichkeit fordert und deren Forderung sein Wesen ausmacht[7]). Der Prophet, dessen gewaltiges Seelenleben von fasst nur einem aber auch ewigen Gedanken absorbiert wird[8]), der Prophet, der infolge der engen Konzentrierung seiner ganzen Innenwelt auf einen sittlichen Gedanken, die Welt nur durch das Prisma dieses Gedankens schauen kann, dieser sittliche Held kämpfte mit der Kraft seiner ganzen gewaltigen

---

[1]) Lazarus: Die Ethik des Judentums, p. 149.
[2]) V. B. M. 29, 9. F.
[3]) IV. B. M. 15, 157.
[4]) Vergl. Einleitung S. 37—38.
[5]) III. B. M. 24, 22.
[6]) Lazarus: ibid. 151.
[7]) Cohen: Ethik des reinen Willens. p. 52.
[8]) Achad Ham: Am Scheideweg. p. 263.

Persönlichkeit für die Verwirklichung des sittlichen Ideals. Worin besteht dieses Ideal? Mensch sei gut, sprach der Herr. Er macht also Gott zum Inhalte alles Sittlichen und stellt die Bedeutung des einen Gottes nur in seinem auswärtigen Verhältnisse zum Menschen hin. Aber die welthistorische Bedeutung des Prophetismus als Reaktion auf den Einfluss des Kulturmilieu liegt speziell darin, dass der prophetische Gott, nicht nur dass er der Inhalt alles Sittlichen ist, sondern dass er in erster Reihe der einzige, alleinige Gott des Weltalls ist, der Vater aller Menschen und seine Einheit die Einheit der Menschen symbolisiert. Der eine Gott hat die Menschen in die eine Menschheit vereinigt. Und mit Recht hebt der Marburger Philosoph hervor, dass die sittliche Bedeutung der absoluten Gotteinheit nicht sowohl in seinem Gegensatze zu den vielen Göttern, als vielmehr in seinem Gegensatze zu den vielen Völkern zu ermessen ist. Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts anderes als die Einheit der Menschheit[1]).

Der Prophet projiziert seine ganze reiche Persönlichkeit in die Aussenwelt hinein. Das geschieht mit einer Elementargewalt, die Eindruck machen muss, denn er verlautbart seine Weissagungen mit einer an wild grenzenden Eigenart und Einseitigkeit[2]). Da seine Seele vom Urquell reiner Sittlichkeit erfüllt ist, so sieht er sein Streben unerfüllt, die Gegenwart ist ihm zu eng, er verneint sie. Er drängt auf die Zukunft. Und darin unterscheidet er sich vom antiken Mythos. Der Mythos schaut rückwärts, in die Vergangenheit, dorthin verlegt er Glück, Seligkeit und Frieden[3]). Das goldene Zeitalter, die glückliche Welt liegt weit hinter ihm. Der Prophet, im Gegensatz zum Mythos, weist auf die Zukunft hin, nicht auf das Dagewesene, sondern auf das Seinsollende. Er ist der Verkünder des Sollens. In jener grossen Zukunft, sagt der Prophet, werden die Menschen in Frieden leben, sie werden frei sein. Diese idealen Zukunftsbilder des Propheten sind universell gefasst, er erklärt seine Berufung nicht für Israel allein, sondern für alle Völker[4]). So knüpft er doch die Sehnsucht nach der Freiheit zunächst des eigenen Volkes an und nennt sie mit demjenigen Ausdruck, welche die eigene Sprache und die eigene Politik dem höchsten Vertreter des Staates zudachte: Messias[5]). Er verkündet in Flammensprache mit gewaltigem Pathos das Heranbrechen des grossen Tages, des Tages des Herrn,

---

[1]) Cohen: Ethik des reinen Willens. p. 203.

[2]) Achad Ham: ibid. p. 264.

[3]) Nichts ist daher falscher als die Chamberlainsche Annahme „Religion ist Gegenwart, nicht Zukunft.“

[4]) Jerem. I, 5.

[5]) H. Cohen, ibid. 383.

des Tages des Gerichts. Aber der grosse Tag wird ein Tag des Weltgerichts sein, dieser Tag wird der Ausgangspunkt einer neuen Welt, eines neuen sittlichen Lebens sein. Nicht ein Tag des Weltbrandes, Weltvernichtung und Weltunterganges. Das goldene Zeitalter, das Anhalten des ewigen Friedens, ist die Zeit des sittlichen und friedlichen Zusammenlebens des Menschen und der Völker untereinander. Das messianische Zeitalter ist als rein politisch gedacht. Nicht Völkergeschichte, sondern Menschheitsgeschichte. Um aber den Unterschied der prophetischen Zukunftsideale von den christlichen und millennaristischen sofort anzudeuten, sei hervorgehoben, dass der Prophet seinen ewigen Frieden und sein Reich auf Erden verlegt[1]). Der ethische Optimist im Propheten zieht eine scharfe Linie zwischen Seinsollendem und phantastischer Vision. So bleibt er auf dem Boden der Wirklichkeit. Darin steckt seine sittliche Urkraft.

Die sprudelnde Kraft des sittlichen Willens und Strebens soll und muss sich immer regen, immer wirken und darf nie erlöschen. An keinem Zeitpunkt soll und kann das Werden, das sittliche Werden, einen Abschluss finden. Aus diesem Grunde kennt der Prophet nicht einen „letzten Tag", ein Ende der Welt, sondern eine Erneuerung der Welt, eine Regeneration. Der Prophet, indem er die Gegenwart verneint und den ewigen Frieden in die Zukunft verlegt, findet sofort einen Ausweg aus dem circulus vitiosus. Die Zukunft ist unbegrenzt und unendlich. Diese Unendlichkeit der Zeitdauer vermittelt ihr den Weg zur Ewigkeit. Die markanteste Prophetengestalt, die den ewigen Frieden und seine sichere Verwirklichung mit so gewaltigem Pathos verkündet, ist der Prophet Jesaiah.

Keines andern Propheten Worte als Jesaiahs hatten auf die Zeit, in welcher sie gesprochen, so mächtig eingewirkt. Lebensvoll und lebensschaffend sind seine Gedanken, wirkungsvoll und schaffend seine Worte. In seiner revolutionären Empörung zeigt sich schon seine Grösse. In seinen Reden offenbart sich ein Ungestüm und eine unbändige Urgewalt, die wie ein niederbrausender Orkan auf die zuhörende Umwelt einwirkt. Sein Seherblick erspäht alle Gebrechen seiner Zeit, der Menschen seiner Zeit und seines Volkes und mit einer Brust wilder Erbitterung durchzieht er die Reihen seines Volkes und hält seinem Volke resp. der Menschheit alle ihre Gebrechen, Verirrungen und Frevel vor Augen. Er geisselt nicht nur die religiösen Verirrungen und den religiösen Indifferentismus, sowie den

---

[1]) „Le Christianisme n'a jamais songé à realiser sur, cette terre la fraternité, l'egalité, la paix qu'il promet aux croyants". Laurent, I, 420.

Götzendienst, sondern er weist mit prophetischer Sprachgewalt auf die sozialen und politischen Verbrechen und Niederträchtigkeiten seiner Zeit hin. Diese Verbrechen geisselnd, verneint er vollständig die Gegenwart, hält Bussreden, mahnt, predigt, bis er schliesslich durch die Gegenwart angeekelt, in sein eigenes Inneres zurückkehrt, um bald aus jenem ewigen Quell sittlicher Urkraft zurückzukehren, nicht mehr zu verneinen, sondern zu bejahen, die grosse verheissungsvolle Zukunft zu bejahen.

Nicht nur verkündet er die Zukunft, sondern ist selbst von ihrer Verwirklichung überzeugt. Er ist der ethische Optimist par excellence. Nicht es wird sein, sondern es wird und es soll sein. Diese notwendige Zukunft, dieser unerschütterliche Glaube an die Zukunft ist der Grundcharakter der jesaiahnischen Persönlichkeit, und darin liegt die hohe ethische und politische Bedeutung seines Wirkens. Seine Hauptwaffe, die er gegen seine Zeit schwingt, mit der er sich gegen alle Schicksalsschläge der Zeit die Zukunft sichern will, ist Gott, der alleinige gute und gerechte Gott, der Gutes und Gerechtigkeit fordert. Die Erweckung des Glaubens im Volke, dass Gott die Geschichte der Völker zum Wohle seines Volkes lenke, ist der Ausgangspunkt seines prophetischen Wirkens. Darin offenbart sich auch seine Bedeutung als nationaler Held. In seinen Weissagungen und idealen Zukunftsbildern kommt er fast immer auf den jüngsten Tag zurück. Von dem jüngsten Tag erwartet er eine völlige Umwälzung der Verhältnisse und Zustände seiner Gegenwart. Aber wie schon oben hervorgehoben, ist nicht der Tag des Gerichts als der Tag des Weltenbrandes zu begreifen, sondern der Abschluss einer und der Beginn einer andern Epoche.

Dass der Prophet überall die Hoffnungen von Drohungen abhängig macht, zeugt nur von dem schweren Ernst, von seinem auf die Wirklichkeit gerichteten Geist und von seinem sittlich gestählten Charakter.

Am Ende der Tage, die man sich nicht in allzu grosser Ferne zu denken braucht, mit welcher aber die gegenwärtige Zeit abschliesst, werden viele und grosse Völker zu dem über alle Hügel erhabenen Berg Gottes strömen und sich der Thora Gottes zuwenden. Gott wird sie beherrschen und ein Zustand wahren ungetrübten Friedens wird eintreten. Eine neue Zeit bricht heran, in der der Sohn Davids und seine Gerechtigkeit zur allgemeinen Geltung kommen wird[1]). Und über den Sohn Davids heisst es: „Und er richtet mit Gerechtigkeit die Geringen und spricht Recht mit Gradheit dem Demütigen im Lande etc. und es ist die Gerechtigkeit der Gurt

[1]) Franz Delitsch, Bibl. Comment. über den Propheten Jesaiah, p. 178.

seiner Lenden, und die Treue der Gurt seiner Hüften [1]." Die Frucht und die Folge dieser Gerechtigkeit ist der absolute, ungestörte Friede, der unter dem Friedensfürsten in der vereinten Menschheit und auch in der Tierwelt herrschen wird, denn es heisst noch im selben Kapitel „und es herbergt der Wolf beim Lamm und der Parder lagert beim Böcklein und Kalb und Leue und Mastochs allzumal, ein kleiner Knabe treibt sie vor sich her. Und Kuh und Bär gehen auf die Weide, beieinander lagern ihre Jungen und der Löwe wie das Rind frisst Häcksel. Und es erlustigt sich der Säugling am Loch der Natter und nach dem Augenstern der Basiliskenviper streckt der Entwöhnte seine Hand. Nicht werden sie Böses und nicht werden sie Verderbliches antun auf meinem ganzen heiligen Gebirg, denn vollgeworden ist das Land der Erkenntnis Gottes, den Wassern gleich, den bedeckenden". Es ist eine Weissagung, deren Verwirklichung auf Erden zu erwarten ist. Abgesehen von dem bezaubernden reichen Kolorit des Zukunftsbildes verrät diese Weissagung einen über den poetischen Gemütsluxus hinausgehenden Ernst, sie vermittelt eine klare Tendenz des Optimismus nicht nur auf Mensch und Menschen, Völkerschaften und geeinte Menschheit ausgedehnt, sondern es ist der tiefe, unerschütterliche Glaube an die Entwicklung der Natur, des Alls und alles, was dieses All, diese Erde ausfüllt. Dass unter den Völkern und innerhalb der Völker unter deren einzelnen Gliedern Friede und Gerechtigkeit herrschen wird, versteht sich von selbst. Aber selbst die Bestie wird ihre Mordlust verlieren, einbüssen, auch unter blutfrassgierigen Tieren wird Eintracht herrschen.

So national gefasst diese Weissagungen einerseits sind, so sind sie auf der andern Seite frei von jeder nationalen Engherzigkeit. Um den ganzen Ernst dieser jesaiahnischen Weissagung deutlich herauszustreichen, sei nur ein kleines Charakteristikum, auf das Duhm in seinem Buche „Die Theologie der Propheten" aufmerksam macht [2]), angeführt. Das Bild behaglichen Stillebens, das uns in dem Satze „jeder wird unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sicher wohnen", den Schluss einer Weissagung bei Micha, lässt Jesaiah weg. Und mit Recht hebt der verdiente Forscher hervor, „jenes Bild behaglichen Stillebens passt nicht zum furchtbaren Ernst jesaiahnischer Gedanken und mochte es noch so poetisch anmuten" [3]). Das jesaiahnische Zukunftsideal hat mit der Idealisierung der Gegenwart nichts gemein. Seine schöpferische Kraft liegt in der absolut

---

[1]) Jesaiah Kap. II, 4—5.
[2]) Die Theologie der Propheten, p. 162.
[3]) ibid.

neuen Bildung einer Zeit und ihrer Verhältnisse, die nach einer sittlichen Läuterung heranbrechen resp. kommen wird."

Es war nicht Jesaiah allein, der als Prophet in gedankenschweren und poesiereichen Weissagungen der Welt ein Zeitalter des ungestörten Welt- und Naturfriedens verkündete. Fast alle[1]) Propheten haben ein Friedensideal der Menschheit verkündet, Micha, Amos, Ezechiel und andere haben ähnliches geweissagt. Die Idee des ewigen Friedens ist ein integrierender Bestandteil der prophetischen Moral.

Wir müssen es uns versagen, die einzelnen Propheten gesondert zu behandeln. Unsere Bemerkungen über den allgemeinen Charakter der prophetischen Moral, der Propheten und ihre Stellung zur Friedensidee dürfte dem Leser eine Einsicht in die Weltanschauung der Propheten und ihre Bedeutung für die Friedensidee gewähren.

Die jüdische Sozialethik, die im Prophetismus wurzelt, verdammt den Krieg, weil er, obwohl vom Standpunkt des einzelnen Volkes den Einzelnen verbindet, aber vom Gesichtswinkel der Menschheit betrachtet, und auf die Menschheit hat es die jüdische Ethik abgesehen, die Menschheit trennt. Auch vom Standpunkt des Einzelnen ausgehend, steht der Krieg tief. Tapferkeit und Aufopferung stehen Massenmord, Rachsucht, Neid und Dauerhass gegenüber[2]).

Die Idee des Friedens ist auch vielfach von Rabbinern[3]) gesinnungstief und gedankenreich behandelt worden. Die ethische Weisung an den Einzelnen in seinem Verhältnis zu seinem Nächsten lautet, sei von den Jüngern Arons, friedliebend und nach Frieden strebend.

Das jüdische Volk hielt den Krieg für eine Strafe Gottes, führte keine Eroberungs- sondern nur Defensivkriege und mit Ausnahme von

---

[1]) Jerem. IV, Ezechiel XIX, Zacharia IX, Micha IV u. A.

[2]) Lazarus, Ethik des Judentums p. 342.

[3]) In Derech Erez Suto handelt ein ganzes Kapitel vom Frieden, im Sifro wird der Friede allen Lebenswerten gleichgestellt und in Sifri debe Rabh wird gelehrt, dass selbst unter Götzendienern, wenn sie Frieden unter einander halten, das Böse oder der Böse ihnen nichts anhaben kann. Der Talmud (Gittin 59 b) lehrt, dass „die ganze Thorah selbst wegen der Wege des Friedens" ist, denn es heisst, „ihre Wege sind Wege der Anmut und alle ihre Pfade sind Frieden" (Spr. S. 3, 17). „Die höchste Würdigung des Friedens prägt sich darin aus, dass Gott selbst mit Vorliebe nach den Worten des Bildad in Hiob (25, 2) angesprochen wird, als „Stifter des Friedens in seinen Höhen".

Der hebräische Ausdruck „mi pnei darkei schalom" ist nicht mit dem deutschen Ausdruck „des lieben Friedens willen" zu identifizieren, denn der hebräische Begriff Schalom, im übrigen der jüdische Gruss, bezeichnet nicht einen Opportunismus von zweifelhafter Sittlichkeit, sondern er ist seinem Inhalte nach ein sittliches Gebot und eine sittliche Pflicht, die zu befolgen man alles anwenden müsse. Ueber das Ganze vergl. „die Erneuerung des Judentums von Moritz Lazarus".

dem Deborahlied entbehrt seine Literatur und Poesie jedes Schlachtliedes oder Hymnus auf die Vernichtung des Feindes. Die Friedensliebe des jüdischen Volkes entsprach vollständig seinem Weltbegreifen. Die Friedensidee ist mit der Idee Gottes unauflöslich verbunden. Dem Frieden in Gott entspricht der Friede im Universum, dessen scheinbare Gegensätze wie Tag und Nacht entstehen und vergehen, und nur die verschiedenen, zur Harmonie sich vereinigenden Stimmen eines Tonwerkes darstellen [1]). Der Friede ist also der normale Zustand im Menschen- und Naturleben a priori und wenn er a posteriori gestört wird, so deutet es auf eine Abnormalität des Geschehens.

Das spätere jüdische Schrifttum huldigt noch derselben Auffassung der Dinge. Die Welt selbst ist ein Friedenszustand, lehrt die Siphri [2]).

So hat es die Vorsehung gewollt, dass ein Volk, das, seitdem es in die Weltgeschichte als nationale Individualität eingetreten, immer verfolgt und unterdrückt wurde, dass gerade dieses Volk und seine von ihm geschaffene Kultur die Friedensidee tiefsinnig durchdacht und als erste in der Weltgeschichte den Ruf nach Frieden erschallen liess.

Vom Judentum bis zum Christentum.

Als Verbindungskette in der logischen Kontinuität und Ideengehalt zwischen Judentum und Urchristentum sind die Sekte der Essäer und der jüdisch-griechische Philosoph Philon von Alexandrien anzusehen. Das Essäertum bedeutet insofern eine potenzierte Form des Judentums, als es den engern Mosaismus speziell seinen ethischen Ideengehalt weiter ausgebaut, und das aus dem Judentum Abgeleitete und Entwickelte sofort ins Praktische umgesetzt. Die Essäer haben das von allen Völkern erstrebte Gleichheitsideal bis zu seiner letzten Konsequenz verwirklicht, und bei dieser Verwirklichung des Ideals der Gleichheit, sind sie über das mosaische Sklavenrecht, das für jene Zeit als Ideal angesehen werden muss, hinausgekommen. Während der Mosaismus eine Verbesserung des Loses der fremden Sklaven und eine Reduktion des jüdischen Sklaven auf die Dauer von sechs Jahren vorsah, schaffte das Essäertum jegliche Sklaverei ab, indem es alle Menschen *als einander gleich und von einander frei betrachtet*. Das Essäertum verdammt jede Herren- und Oberherrschaft als Verletzung der Heiligkeit unter den Menschen. Es betrachtet auch die Sklaverei als eine Verletzung der Naturgesetze. Die Natur hat alle Menschen gleich geschaffen, nährt alle gleich,

[1]) Jesaiah 45, 5, 6.
[2]) Siphri z. IV. B. M. 66. 26.

und diese Natur, die Mutter aller Menschen, will nicht, dass menschlicher Geiz und Habsucht, menschliche Leidenschaft und Dünkel das Einheitsband, das alle Menschen umschlingt, zerrissen werde, dass Menschen sich gegenseitig unterdrücken, verfolgen und bekriegen [1]). Dieses Welt- und Naturbegreifen der Essäer bürgt für ihr friedliches Wollen. In ihrem Privat- und Zusammenleben verkörperten sie den Frieden. Man findet keinen Handwerker unter ihnen, der sich mit der Herstellung von Mordwaffen abgibt, keine dem Kriege dienliche Waffe, keinen Pfeil und kein Schwert wird ein Essäer machen [2]).

Uns fehlt darüber jede Gewissheit, ob sie an eine universelle Ausbreitung ihrer Lehre gedacht. Die universelle Ausbreitung der Lehre der Essäer würde einer Verwirklichung des goldenen Zeitalters gleichkommen. Wie ein blitzheller Lichtschimmer aus einem düstern Tal, mutet uns heute jene kleine Sekte am Vorabend des Christentums an, der allein es bis jetzt gelungen war, unter voller Beachtung des Prinzips der Menschenwürde, ein Ideal der Gleichheit bis zu seiner letzten Konsequenz zu verwirklichen, das viele heidnische Dichter und Denker in einer uns weit zurückliegenden Vergangenheit sich vorgestellt, weil ihnen die sittliche Kraft fehlte, seine sichere Verwirklichung auch für die Gegenwart möglich zu denken oder mindestens es in die Zukunft zu verlegen. Und wenn es irgend eine Sekte und Lehre je gegeben, die es in ihrer Vorraussetzung und letzten Konsequenz auf den dauernden, ungestörten Frieden absah, so war es die Sekte der Essäer und ihre Lehre. Es bedurfte nur einer Verbreitung der Lehren der Essäer, um ihnen auch Macht zu verleihen. Die ersten Christen schienen auch in den Fusstapfen der Essäer gewandelt zu haben, aber die Vorsehung hat es anders gewollt. Das Essäertum, wie das in ethisch-sozialer Beziehung auf ihm fussende Christentum, blieben irre, von Stimmungen heraufbeschworene Erscheinungen, die beim ersten Auftauchen mittelalterlicher Schatten bald in nichts verschwanden.

Wie das Essäertum ein Bindeglied in der Kontinuität der ethischen und sozialen Ideen zwischen Judentum und Christentum ist, stellt den Uebergang und die Verbindung zwischen beiden Kultursystemen in ethischer, philosophischer und religiöser Beziehung der Alexandriner Jude Philon dar. Philon als Jude in Alexandrien geboren, war ebenso ein treuer Sohn seines Volkes, wie ein begeisterter Platoniker. Und entsprechend seiner Vorliebe für beide Kultursysteme gestaltete sich auch seine Lehre. Das partikularistische Moment im Urjudentum war seinem universellen Geiste zuwider und

---

[1]) Philon. Quod omnis probus liber, p, 877.
[2]) Ibid. 876.

er suchte durch eine Verquickung des Hellenismus mit dem Judentum beide Kulturmächte in ihrem Umfange zu erweitern.

Im späteren Judentum bewundert er den universellen Charakter seiner Gesetzgebung, dem er eine grosse Zukunft und einen Siegeszug durch die Welt voraussagte. Während in Hellas der Geist der Teilung und des Partikularismus jeder weitern Konzentration des Menschengeschlechts ein Hindernis war, ist das Judentum durch seinen universellen Charakter, der ihn beherrscht, dazu berufen, alle Menschen unter ein Band zu bringen. Das Judentum glänzt unter allen Gesetzgebungen wie die Sonne unter Sternen und ihm gehört die Zukunft [1]).

Und es kommt daher, weil Moses nicht aus engern Verhältnissen seiner Umwelt, nicht aus blossen Umständen seiner Zeit heraus seine Gesetzeslehre geschaffen, sondern aus der Natur des Menschen, der mit diesen Gesetzen unter allen Himmelsstrichen leben könne [2]).

Denn die ganze Welt ist nur eine Stadt und braucht nur eine Regierungsform und ein Gesetz [3]), wir sind alle in erster Reihe Weltbürger [4]) und Brüder, obschon wir in verschiedenen Staaten geboren sind [5]). Philons Ethik wurzelt ganz im Prophetismus. Und so lehrt er demgemäss, dass nicht das Vaterland, sondern, dass der eine Gott alle Menschheit vereint. Adam war der erste Weltbürger und indem Gott Adam und seiner Nachkommenschaft die Erde als Aufenthaltsort angewiesen, hat er auch gleichzeitig seinen Willen bekundet, dass alle Völker eine grosse Familie bilden.

Auf welcher Grundlage soll diese Völkerfamilie und die Völkerfamilie eines jeden Staates organisiert sein? Hierauf hat Philon eine Antwort. Das Prinzip jeder politischen Organisation, jeder Organisation überhaupt, muss Gleichheit und Freiheit sein. Der Gleichheitsbegriff war dem Altertum gänzlich fremd, und Freiheit genossen nur einige priviligierte Personen oder Stände. Und da man im Altertum more theologico dachte, so erfuhr die individuelle Freiheit sogar bei den Juden eine Einschränkung durch ihre Verbindung und Auflösung mit der Allmacht Gottes [6]), in der sie verschwand. Aus diesem Grunde legt Philon den Schwerpunkt alles politischen und sozialen Lebens auf das Gleichheitsprinzip. Die griechischen Staaten waren zwar demokratisch, aber der Partikularismus der Griechen hat

---

1) De vit. Mos., p. 656.
2) De vita Mos. 661. c.
3) De Joseph, p. 530 e.
4) idem.
5) De vita Mos., p. 626 e.
6) Laurent Histoire du droit des gens, t. I., p. 398.

ihren demokratischen Staatsgebilden Abbruch getan. Philon ersehnt eine Demokratie, die Verwirklichung des Gleichheitsideals ohne jeden partikularistischen Vorbehalt. Seine Lobessprüche auf die Essäer lassen mit Recht vermuten, dass ihm das Essäertum als Ideal vorgeschwebt. — Aus dem Prinzip der Gleichheit leitet Philon das Gerechtigkeitsprinzip ab, oder vielmehr er identifiziert Gleichheit mit Gerechtigkeit[1]). Die Gerechtigkeit muss, sowohl unter Menschen, als einzelne Individuen, als unter Völkern und Staaten herrschen.

Die Ungleichheit unter Menschen und Völkern ist die Ursache aller innern und äussern Kriege.

Mit der Anerkennung des Gleichheitsprinzips muss und wird ein Zeitalter des ungestörten Friedens eintreten[2]). Den Krieg vergleicht er einer blöden dumpfen Naturgewalt, einem Orkan, der mit elementarer Kraft ausbricht, und er begreift nicht, wie der Ruhm einen blutdürstigen Massenmörder krönen kann. Und im Eroberer sieht er nichts anderes als einen vom Glück begünstigten Räuber und Massenmörder[3]).

Aehnliche Anschauungen über den Krieg finden wir auch in der spätrömischen Stoa. Aber die spätrömische Stoa hat keine positive Friedensideale postuliert. Dazu fehlte ihr auch die sittliche Kraft. Philon hat den Vorzug, dass er nicht nur den Krieg verdammt, sondern wir erkennen ihn sofort in seinem positiven Friedensideal als den würdigen Schüler und Jünger der Propheten. Auch er glaubt an die messianischen Verheissungen der Propheten und an einen ewigen Frieden unter den Völkern: „Die Menschen werden sich dann schämen Krieg zu führen, die Menschen, die die Natur für Frieden und Eintracht geschaffen. Auch die Bestie wird von ihrer Wildheit einbüssen und mit den Menschen friedlich leben. Die Erde wird dem Menschen die für seine Erhaltung nötige Nahrung geben und das Menschenglück auf Erden wird unerschütterlich sein[4]).“

Der soziale und religiöse Optimismus der grossen Väter vererbte sich auf den grossen Sohn und Jünger.

Der jüdische, speziell der prophetische Monotheismus war der erste Ruf zum Frieden. Mit diesem Friedensideal ausgerüstet hat das jüdische Volk und die jüdische Kultur eine schicksalsreiche und eine wechselvolle Geschichte durchlebt, bis es durch äussere Umstände gezwungen wurde, als welthistorische Kulturmacht abzudanken, um sich einer neu bildenden Macht mit der teilweisen Verwirklichung seiner Ideale anzuvertrauen, ohne selbst ganz vom Schauplatz zu verschwinden.

---

[1]) De special. p. 798 d.

[2]) Quis rer. divinar haer., p. 503 B.

[3]) De Decalog., p. 763, C. D.

[4]) De praem. et poen, p. 924.

Hellas.

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3 Tle. in 5 Bänden.
Ludwig Stein, Die soziale Frage, 2. Aufl.
François Laurents, Études sur l'histoire de l'humanité, 2. Aufl. 18. Bd.
Herrmann Cohen, System der Philosophie, 2 Bde.
Ettore Cicotti, La pace e la guerra nell' autica Atene.
Ettore Cicotti, Pace e guerra nei poemi omerici ed esiode.

Die auserlesene Kulturrasse des Altertums, die Griechen, haben durch die wunderbaren, phänomenalen Verlautbarungen ihres verklärten Genius eine Zirkulation der Ideen und eine kulturelle Wirksamkeit zuwege gebracht, die nicht nur die höchsten, methaphysischen und naturwissenschaftlichen Probleme, sondern auch die Frage nach dem besten Modus menschlichen Zusammenlebens, berühren. Durch die Geschichte der Entwicklung der griechischen Kultur zieht sich das Menschen- und Staatsproblem wie ein roter Faden und wir können noch heute die heftigen Schwingungen des griechischen Geistes, die durch das Ringen mit seinem Genie, die differenzierten Erscheinungen im menschlichen Zusammenleben auf eine einheitliche Formel zu bringen, entstanden sind, wahrnehmen. Nicht Sokrates, Platon und Aristoteles, sondern schon der naive Naturphilosoph Thales wendet sich diesem Problem zu. Und wie sich in der Politik Griechenlands diese Erscheinung äussert, davon legen der Amphiktyonenbund, das Orakel zu Delphi und die olympischen Spiele beredtes Zeugnis ab. Es hat auch natürlich lange gedauert, bis der griechische Mensch seine und seines Nächsten Würde erkannt hat. Vom heroischen Zeitalter bis Platons Critias, indem er seiner Hoffnung auf die Verwirklichung des Friedensideals Ausdruck gibt, ist ein langer Weg. Aber der Grieche hat diesen langen Weg zurückzulegen vermocht. Darin äussert sich die Grösse und die Macht seines Kulturgenies. Und wenn unter den grossen Griechen keine prophetische Gestalt eines Jesaiah anzutreffen ist, so ist es nicht auf ein Manko ihrer sittlichen Kraft zurückzuführen, sondern aus der ganzen inneren Veranlagung ihrer Persönlichkeit zu erklären.

Betrachten wir einmal die geistige Verfassung dieser kleinen griechischen Völkerschaften.

Intelligent und stolz, von einer wundersamen Beweglichkeit und Rührigkeit des Geistes, immer im Kampf, in Bewegung, im Werden und im Fluss, immer der geistigen und moralischen Ueberlegenheit über ihre Umwelt sich bewusst, geistestrunken und erfüllt von Tatendrang. Das allzuscharf ausgeprägte Selbstbewusstsein der Griechen lässt eine weite Distanz, eine Kluft zwischen ihnen und ihren Nachbarn entstehen, eine Kluft, die später schwer zu über-

brücken war. Weder Pythagoras noch der Stoa, noch dem Gerechtigkeitsbegriff Aristoteles war es gelungen, diese Distanz zu verringern. Dazu war die Differenz zwischen Griechen und Nichtgriechen eine zu grosse. War das allzuausgeprägte Selbstbewusstsein der Griechen ein Hindernis für eine Verständigung mit der Aussenwelt, so muss die geographische Lage des dreifachen Griechenlands, die auf die spätere Gestaltung der griechischen Staaten nicht ohne Einfluss blieb, als Grund für die politische Zerfahrenheit und den Partikularismus der griechischen Staatsgebilde angesehen werden. Griechenland als politische Einheit kam mit einem Defekt in die Weltgeschichte, an dem es trotz versuchter Heilung seitens seiner Kulturträger während seines ganzen Seins in der Geschichte litt. Nur in seinem schweren, schicksalsreichen Ringen um die Gewinnung der Einheitsidee in allen ihren Abstufungen kann Hellas als ein Objekt unserer geschichtlichen Untersuchungen der Friedensidee in Betracht kommen.

Wir wollen, mit Ausnahme einer politischen Erscheinung, den Amphiktyonenbund, nur die Stellung der grossen Griechen zur Friedensidee betrachten, nicht aber wie es mit dem Judentum der Fall ist, die Friedensidee als integrierenden Bestandteil seiner ganzen nationalen Kultur zu erforschen suchen.

Der griechische Völkerbund oder Amphiktyonenbund genannt, trägt, nach Sainte-Croix, diese Bezeichnung nach dem *απψικτιον* Amphiktyon, des Sohnes des Hellen. Seinem ursprünglichen Charakter nach war er eine religiöse Institution und seine politische Bedeutung für das förderative Staatsprinzip, sowie seine Bedeutung für die Geschichte der Friedensidee ist vielfach von Politikern und Historikern erörtert worden. Aus der weitern Darstellung wird sich seine politische Bedeutung für die Geschichte der Friedensidee ergeben. Dass St. Croix und andere dem Amphiktyonenbund jede politische Bedeutung absprechen, indem sie auf seinen religiösen Charakter hinweisen, beruht auf dem Uebersehen, dass das ganze Altertum more theologico dachte und alle politischen Handlungen, sowie Krieg und Frieden einen stark religiösen Anstrich trugen. Im Altertum und auch im griechischen Altertum war es die Religion, die allen Seiten des öffentlichen und nationalen Lebens ihr Siegel aufgedrückt. Der Amphiktyonenbund ist gegen 1520 v. Chr. gegründet worden. Ueber die Person des Gründers herrscht aber noch heute Dunkel. Der Amphiktyonenbund setzte sich aus 12 thessalischen Staaten resp. Völkerschaften zusammen. Die Mitglieder des Amphiktyonenbundes, bezw. ihre Vertreter, pflegten sich an einem festgesetzten Tag in Athen zu versammeln und Akrisios, König von Argos fügte noch eine zweite Zusammenkunft bei Delphi hinzu. Der Bund

erfuhr oft sowohl innere als äussere Neuerungen. Der Zweck dieses Völkerbundes bestand: 1. gemeinsam und vereint religiöse Dienste zu verrichten. 2. Die Schutzgötter zu feiern. 3. Das gemeinsame Heiligtum, das delphische Orakel nebst seinen Tempelschätzen, vor feindlichen Angriffen zu schützen und 4. politisch durch eine grössere vereinigte Macht dem Völkerandrang von Norden einen Damm zu setzen. Zugleich bezweckte der Amphiktyonenbund Blutsverwandtschaft zu erhalten, gegenseitige Sicherstellung der Unabhängigkeit und regelmässige Handelsgelegenheit zu sichern.

Die am Bunde beteiligt gewesenen Völker werden von den Schriftstellern verschiedenartig genannt. Mit einiger Sicherheit lassen sich folgende Völker angeben: Dorier, Jonier, Lockrer, Phoker, Thessaler, Achäer, Phtiten und Maluren. Der Bund umfasste aber zwölf Völker. Jedes dieser Völker hattte zwei Stimmen und Sitze im Gerichtshof. Die Geschichte des Amphiktyonenbundes und seine Institutionen weist drei Phasen auf: 1. von der Stiftung bis zur dorischen Wanderung, d. h. von 1520 bis 1104 v. Chr. Schon in der ersten Phase seines Bestehens gelangt sein politischer Charakter zum Durchbruch. Seine zweite Phase bildet die Zeit von 1104 bis 371 v. Chr. und schliesslich von 371 v. Chr. bis zum Verfall des Orakels zu Delphi.

Der Amphiktyonenbund bedeutet den Anlauf zu einer Verwirklichung des föderativen Prinzips und sein Niedergang und endliche Auflösung ist erklärlich, da die Verwirklichung des föderativen Prinzips zu einer Zeit unternommen wurde, in der die gesamte griechische Nation in voller Dekadenz sich befand [1]).

Wir wissen heute, dass die Athener die Autorität des Amphiktyonengerichtshofes aufrecht zu erhalten bestrebt waren, denn Athens grossen Männern schwebte schon der Gedanke einer Vereinigung der griechischen Völkerschaften und der griechischen Rasse vor [2]).

Da der Amphiktyonenbund immer unter dem Einfluss eines starken Staates stand, konnte er unmöglich weder zur rechten Zeit eingreifen, noch hatte er die Möglichkeit objektive Rechtssprechungen zu fällen. Sein Rechtsspruch in Sachen der Athener und Dolpen wegen der von den letztern gewaltsam okkupierten Insel Skyros und noch andere völkerrechtliche Urteile beweisen die mangelhafte Macht des Bundes über den Gang des griechischen Völkerlebens. Wenn die Ciceronische Bezeichnung des A. B. als „commune Graecias concilium" schon aus diesem Grunde nicht zutreffend ist, weil er nicht ganz Griechenland in seiner Zusammensetzung und Vertretung darstellte, so müssen wir immerhin in A. B. den ersten unklaren

[1]) Laureant I. II. 82,

[2]) Lerminer, Etude d'histoire et de philosophie I. II, p. 164.

Ausdruck nach einem Bedürfnis und nach einem Verlangen der Konzentration verschiedener Völkerschaften betrachten. Er blieb nur ein Ausdruck eines latenten Bedürfnisses nach Einheit, aber seine Bedeutung ist nicht zu verkennen. Er war der Vereinigungspunkt griechischer Staaten. Dorier und Jonier trafen sich dort und berieten über gemeinsame Interessen, und, obgleich Griechenland damals zersplittert war, bildete es doch durch den Bestand des A. B. eine lockere Einheit.

Auch auf die Milderung des Kriegsrechts und der Kriegssitten hat der Amphiktyonenbund gewirkt. Er pflegte im Kriegsfalle die Bekriegenden zu einer humanen Kriegführung zu mahnen.

Wenn es Hellas auch nicht vergönnt war, seine einzelnen Glieder zu sammeln und organisatorisch zu konzentrieren, so entwickelte es doch auf dem Gebiete geistigen Lebens eine reiche, mannigfaltige Kultur, die ihrer Grösse und ihres Reichtums wegen dazu bestimmt war, auf den Gang der Weltgeschichte mächtig einzuwirken. Und konnte es seiner partikularistischen Anläufe nie Herr werden, seine Stellung in der Weltgeschichte als grosses und reich begabtes Volk nicht sichern, die Kluft zwischen Griechen und Barbaros, nicht überbrücken, so haben einzelne grosse Träger seiner Zivilisation kommenden Geschlechtern den Weg gewiesen, der ihn zum Friedenstempel führt.

Die Politik [1]) der Griechen hatte einen teilenden, dezentralisierenden Charakter, das religiöse und geistige Moment dagegen wirkte vereinigend und verschmelzend. Da sind die Orakel zu nennen, die im Dienste der Vereinigung der griechischen Nationalität standen, dieselben Orakel, die auch später zu einem Bindeglied zwischen Griechen und Barbaros wurden. Die Griechen, trotz ihres Barbarenhasses, gingen fremde Orakel konsultieren, und die Lydier bedienten sich des Orakels, um die kaudanlische Thronfolgefrage zu entscheiden. Der wohltuende Einfluss auf friedliche Lösungen internationaler Fragen im griechischen Altertum lässt sich vielfach nachweisen [2]). Livius nennt das Orakel zu Delphi das Orakel des Menschengeschlechts [3]).

Der Amphiktyonenbund wollte, wenn auch unbewusst, die griechischen Völkerschaften vereinigen, die Gottheit eines individualistisch veranlagten Volkes erhob sich zuweilen über die Schranken, die die Nationen einengen, um sie für einen Augenblick zu einer grossen Menschenfamilie zu vereinigen [4]).

---

[1]) Literaturnachweis.

[2]) Laurent. II. p. 294, 295.

[3]) Livius. XXXVIII. p. 46.

[4]) Laurent. II. p. 96.

Die Philosophie. Nicht Plato und Aristophanes waren die ersten Griechen, die dem Frieden das Wort geredet haben, sondern der erste griechische Philosoph Thales war schon durch die Verhältnisse und die Ereignisse der engern Umwelt, in die Notwendigkeit versetzt, zu den höchsten politischen Problemen, die die Menschheit seit ihrer beglaubigten Geschichte bewegt, Stellung zu nehmen. Als der persische Einfall die Unabhängigkeit der jonischen Stadt bedrohte, wandte sich Thales dem Problem menschlichen Zusammenlebens zu und glaubte die Lösung des Problems auch gefunden zu haben. Einigung. Den Griechen riet er Einigung im Lande zum Schutz gegen fremde Invasionen, zur Sicherung staatlicher Selbständigkeit. Einigkeit riet er den Griechen, um zumindest den inneren Frieden aufrecht zu erhalten[1]). Der jonische Philosoph brachte die Schaffung eines internationalen Rates in Vorschlag. Diese höchste internationale Gewalt, ohne in die Selbständigkeit seiner einzelnen Glieder einzugreifen, sollte alle zerstreuten Kräfte und Gewalten seiner Glieder in seiner Hand vereinigen und als oberste Autorität in allen internationalen Fragen angesehen werden. Diese Idee des Thales, eine Eingebung des Genies, hat im Altertum keine Verwirklichung erfahren, aber die Idee ist auch nicht gänzlich verschwunden. Ihre Verwirklichung sollte einem spätern Geschlecht noch vorbehalten sein.

Diogenes von Appolonien, in seiner Erörterung der Philosophie des Anaxiomenes, beobachtete schon im physischen Aufbau der Dinge das Vorwalten eines intellektuellen Prinzips, das die Dinge in seiner vollständigen, absoluten Ordnung hält. Damit war die Einheitsidee in einer noch etwas primitiven Form dem griechischen Genius abgetrotzt. Anaxagoras war es vorbehalten, seinen Mitmenschen von dem Vorwalten eines höheren ordnenden Prinzips in den Windungen und Abstufungen des materiellen Lebens mitzuteilen. Diese Erfassung der Einheitsidee war eine grosse Entdeckung. Sobald das Chaotische und Fatale überwunden war, konnte erst ein Weg zur Schaffung neuer Verhältnisse zwischen dem Menschen und seinem Nächsten, zwischen dem Volke und seinem Nachbar gebahnt werden[2]).

Ist Anaxagoras aus der Welt der Spekulation hinaus gekommen, umfasste schon sein Geist das Verhältnis des Individuums zu seinem Nächsten, des Staates zu seinem Nachbar? Plutarch berichtet in seinem „Perikles", dass Anaxagoras Perikles zu seinen Schülern zählte und dass ihm Perikles all seine Weisheit verdanke. Wir haben also Grund anzunehmen, dass Anaxagoras

[1]) Herod. I. p. 170.

[2]) Vergl. das Kapitel Judäa.

sich auch an der Politik beteiligte. Mit Anaxagoras erreicht die jonische Philosophie ihren Höhepunkt. Von der Betrachtung der Aussenwelt ausgehend erhebt sie sich stufenweise zu der Erkenntnis des Vorwaltens eines höchsten Prinzips in der materiellen und der moralischen Welt. Der Mensch hört auf ein Sklave finsterer Schicksalsschläge zu sein, und beginnt sich freiwillig dem erkannten Gesetze zu unterwerfen. Mit Pythagoras wird ein neues Element in das Reich der philosophischen Betrachtung hineingetragen: das Gefühl. Ist Thales der Vater der griechischen Philosophie überhaupt, so kann Pythagoras als der Begründer der Sozial- und Moralphilosophie angesehen werden. Die Harmonieidee in der pythagoräischen Philosophie betrifft mehr die moralisch sittliche als die organische Welt.

Die Schüler des Meisters beschäftigten sich mit politischen und Gesellschaftsfragen. Sie sind überhaupt Menschen der Tat. Pythagoras lehrt, das sittliche Leben, die Tugend der Schule sei des Lebens höchster Zweck. Der Mensch muss das Böse vermeiden, sogar wenn er allein ist. Pythagoras lehrt die Selbstachtung, die Würde. Selbstachtung und Würde waren für Rousseau und Kant der Ausgangspunkt ihrer Sozialphilosophie[1]). Die pythagoräische Gesellschaft wird nicht durch Eroberung gebildet, sondern Brüderlichkeit und Menschenliebe sind ihr Ursprung und ihr Ziel. Auch den Begriff Freundschaft hat Pythagoras ausgebildet. Tugend und Wissenschaft machen aus dem Menschen einen Gott. Menschenliebe ist nach den Pythagoräern ein allgemeines Gefühl, das allen Menschen gleich eigen ist. Pythagoras durchbricht die engen Mauern des Kastengeistes, setzt den Fremden in seine Rechte ein, nimmt den Fremden, den Barbaros in seine Gesellschaft auf. Seinen Pazifismus bekundete Pythagoras, indem er sich jedes Fleischgenusses enthielt, um damit seinen Abscheu vor dem Blutvergiessen zu demonstrieren. Um dem Ausbruch von Kriegen vorzubeugen, riet er seinen Landsleuten, resp. den Republiken Griechenlands, die Gleichheit unter ihnen aufrecht zu erhalten. Gleichheit erzeugt niemals einen Krieg. Treue und Gerechtigkeit sind die Garantien für ein harmonisch friedliches Zusammenleben zwischen Menschen und Völkern. Er betrachtete die Tötung eines Tieres als Verbrechen und den Krieg als das Ungerechteste und Empörendste im Leben[2]).

Cousin in seiner Erörterung der pythagoräischen Philosophie[3]) beschuldigt Pythagoras, aus seinem Staat ein Kloster gemacht zu

---

[1]) Hermann Cohen: Ethik des reinen Willens.

[2]) Jamblich. p. 186, C. 30.

[3]) Cours de l'histoire de la philosophie; 7me leçon.

haben, aber Jamblich erzählt in seiner Reise in Anacharis, „dass die griechischen Völker, die jene fruchtbare Gegend bewohnen, auf Geheiss des Meisters die Waffen streckten und ihn mit der Vertretung ihrer Interessen betrauten. Er war ihr Schiedsrichter und lehrte sie den Frieden.“

Mit Sokrates kommt die normale Entwicklung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit in Fluss. Die sokratische Philosophie schafft eine harmonische Vereinigung zwischen den Einzelnen und den Vielen. Sokrates war Kosmopolit, ohne die Pflichten, die ihm sein engeres Vaterland auferlegte, zu vergessen. Als sein Vaterland bezeichnete er die ganze Erde, wo Menschen leben.

Die sokratische Tugendlehre und der sokratische Kosmopolitismus können uns über die Stellung des Weisen zu Krieg und Frieden aufklären. Aber über die fest eingewurzelte Kultur seiner Umwelt konnte sich selbst kein Sokrates erheben[1]). Der Begriff Menschheit mag ihm schon dunkel vorgeschwebt haben, aber ihn deutlich zu entwickeln, vermochte er nicht.

Jesaiah entwirft in grossen Zügen ein Bild einer Idealwelt eines idealen Zusammenlebens aller Menschen auf Erden. In der Natur- und Menschenwelt ist alles auf Harmonie und Frieden gestimmt. Sein Optimismus ist ein durchgreifender, alle lebende Wesen, die auf der Erde existieren, umfassender. Plato entwirft in seinem „Staate“ das Bild eines Idealstaates. Das ist für den Unterschied in der Denkart der zwei grössten Weisen des Altertums bezeichnend. Jesaiah sieht den Krieg und die herrschende Disharmonie auch ausserhalb der menschlichen Gesellschaft — im Tierleben. Sein Ausgangspunkt ist daher ein universeller. Plato geht nur vom organisierten Zusammenleben der Menschen, von der in diesem organisierten Zusammenleben herrschenden Disharmonie aus, vom Staate. Der Tod Sokrates' im Jahre 399 ist aufs engste mit der Lehre des platonischen Staates verbunden. Schon aus diesem Zusammenhange geht hervor, vor welches Problem sich Plato bei der Abfassung seines „Staates“ gestellt. Wie muss ein Staat aussehen, der durch seine aprioristische Konstellation dem Konflikt zwischen Sein und Sollen vorbeugt? Wie muss der gerechte Staat beschaffen sein? Die Loslösung der Tugend vom Willen und ihre Angliederung an den erkennenden Geist durch Sokrates und Plato musste in ihrer letzten Konsequenz zu einem intellektuellen Personenkultus auf der einen Seite und Unterdrückung der individuellen Freiheit und sozialen Gleichheit auf der andern Seite, führen.

---

[1]) „Es ist und bleibt das Individuum, welches seinen Begriff vom Menschen ausfüllt.“ Cohen, Op. cit. 4.

Und Aristotoles macht Plato mit Recht den Vorwurf, dass er, Plato, das Individuum in der Allgemeinheit untergehen lässt[1]).

Auch die schon in der sokratischen Tugendlehre schlummernde Idee von der Menschenwürde verträgt sich schlecht mit der Konsequenz, der eben sokratisch-platonischen Tugendlehre und ihre Anwendung auf den Staat. Und für das Friedensideal, für seine Verwirklichung ist die Wahrung der Menschenwürde eine conditio sine qua non. Wer es ernstlich mit dem Frieden meint, muss von unten beginnen.

Der ganze organische Aufbau der griechischen Kultur und die Vorbedingung zu diesem Aufbau haben zu solchen Widersprüchen und Unebenheiten führen müssen. Wir werden bald sehen, wie der induktiv denkende griechische Kulturgenius trotz der gegebenen Voraussetzung sich allmälich durchringt und über sie hinausgeht. Plato hat den Begriff Gleichheit im Sinne der Propheten nicht gekannt, aber er ebnet den Weg zu dieser Erkenntnis, indem er den Begriff der Brüderlichkeit ausbaut. Er sagt seinen Mitbürgern, dass sie alle gleich im Schosse der Natur gebildet worden sind und müssen daher die Erde als ihre Mutter betrachten, die andern Einwohner, die gleich ihnen aus dem Schosse der Natur hervorgegangen sind, lieben und achten[2]).

Die Omnipotenz des Staates, die Beraubung des Selbstbestimmungsrechtes des Individuums, die Gerechtigkeit durch Zwang, das schreiende Missverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit, sind Mängel und Gebrechen, die Plato selbst erkannt haben muss, haben Töne des Zweifels seiner Seele entlockt. Und im 18. Kap. des V. Buches seines „Staat“ gibt er auch diesem Zweifel Ausdruck. Plato räumt zwar in seinem Staat dem Weib dasselbe Recht wie dem Manne ein, er lehrt und empfiehlt aber gleichzeitig die Weibergemeinschaft in seinem Staate. „Alle Bürger sollen Eltern sein, sie sollen ihre Schwestern und ihre Brüder in derjenigen ihrer Umgebung sehen, deren Alter eine solche Annahme nicht ausschliesst. Aus diesem Wort ist ersichtlich, wie das antike Kulturgenie um die Schaffung des Gleichheitsbegriffes rang.

Hat Plato die Gleichheit im Innern des Staates nicht gelten lassen, vielmehr nicht erkannt, um so weniger hat er sie ausserhalb des Staates gelten lassen. Die Idee des auserwählten Volkes war allen Kulturvölkern des Altertums in gleicher Weise eigen. Auch Plato konnte diese Anschauung nicht überwinden. Wenn Plato die Frage aufwirft, Krieg oder Frieden, so denkt er nur an Griechenland. Aber es ist zu beachten, dass die lokalisierte Fraternität, wie

[1]) Aristotoles Politik II. 2, 9.

[2]) Rep. III. 414 E.

sie Plato nur auf Griechenland beschränkte, eine weitere Etappe auf dem Wege der allgemeinen Völkerverbrüderung bedeutet.

Wie dachte Plato über Krieg und Frieden? Das Hobbesche Wort hommo hommini lupus wendet er auf die Staaten an. Was man Frieden nennt, klagt Plato, ist es nur dem Namen nach, tatsächlich herrscht immer Krieg, jeder Staat rüstet fortwährend gegen den andern[1]. Plato leugnet, dass der Krieg der gewöhnliche und natürliche Zustand der Völker ist, er verdammt den kriegerischen Geist und seine Gelüste, die Eroberung und die Rachsucht, und behauptet, dass nur Friede und Gerechtigkeit das Sollen der Menschheit zum Zwecke hat. Der Krieg, so lehrt Plato, hat seine Quelle in der schlechten Leidenschaft des Menschen[2]. So sieht man auch immer die Tyrannen im Kriege dem Raubhandwerk obliegen. Die kriegerische Tüchtigkeit eines Menschen kann nie seine erste Tugend sein. Plato bekämpft die Lokalisierung des Tugendbegriffes auf die Entfaltung physischer Kräfte. Dieser von Plato bekämpfte Tugendbegriff hat sich noch bis zum 18. Jahrhundert erhalten. Er bekämpft die Expansionspolitik, die zum Kriege führen kann, denn nach ihm hat die Gesetzgebung einer organisierten politischen Einheit nicht die Aufgabe, die Herrschaft des Staates ausserhalb seiner Grenzen auszudehnen, sondern vielmehr die Bevölkerung des Staates tugendhaft zu machen[3]. Denn die Ziele und Absichten der Eroberer sind nicht die Einsetzung der Tugend in ihre Rechte, sondern sich des eroberten Staates und des fremden Eigentums zu bemächtigen. Diese sind die ungerechtesten Menschen, denn das grösste Unrecht ist, die Freiheit des andern Staates zu verletzen[4]. Der platonische Staat kennt keinen Krieg, er ist ein Friedensstaat. Das grösste Gut des Staates ist der Friede und dem Staat obliegt es, den Frieden zu erhalten. Mag der Krieg gegen den einen oder andern Staat diesen oder jenen Grund haben, wer Krieg macht, ist weder guter Politiker noch guter Gesetzgeber. Einer ist nur dann guter Staatsmann, wenn er dem Kriege vorbeugt und alle Differenzen auf friedlichem Wege zu schlichten versteht[5]. Nachdem nun Plato den Frieden als politisches und ethisches Postulat aufgestellt, handelt es sich nunmehr für ihn, einen Modus für die Aufrechterhaltung des Friedens zu finden. Auf die Frage, wie der Friede erhalten werden kann, antwortet der Philosoph, die Republick wird sich eines ungestörten Friedens er-

[1] Gesetze. 220 a.

[2] Rep. II. 373. VIII. 566. Phädon 66 c.

[3] Gesetze V. 742.

[4] Rep. I. 351.

[5] Gesetze I. 628.

freuen, wenn sie tugendhaft ist[1]). Also sowohl in seinem Staats-, wie in seinem Friedensideal, speziell in betreff des Friedens hat Plato das beste gewollt, aber sein gutes Wollen nur hypothetisch zusammenzufassen vermocht. Wenn wir auf den Frieden warten müssten, bis alle Menschen, alle Bürger des Staates tugendhaft sein werden, könnten wir noch gar lange warten.

Im übrigen scheint schon Plato selbst eine Vorahnung über die Mittel, durch welche es möglich sein wird, den Frieden aufrecht zu erhalten, gehabt zu haben. Im Bilde, das er uns vom berühmten Atlantis zeichnet, gibt er schon der Vermutung Ausdruck, dass Könige und Staatsoberhäupter sich zusammentun werden, um eine Art Föderation zu bilden. Diese Föderation wird den Krieg untersagen, und alle aus dem Verkehr der Völker und Regierungen sich ergebenden Differenzen auf schiedsgerichtlichem Wege beilegen. Niemand wird Krieg machen dürfen[2]). Damit haben wir zu den prophetischen Friedensvisionen ein Analogon auf griechischer Seite. In jedem Falle erkennen wir daraus die logisch genetische Kontinuität der Friedensidee.

Was Plato vom Utopisten unterscheidet, ist sein Sinn für die Wirklichkeit und die von ihm erkannte Differenz zwischen Sein und Sollen. Er täuscht sich keinen Augenblick darüber, dass der von ihm angestrebte Idealstaat doch nur ein Ideal sei. Der gewaltige Visionär Plato verliert nicht die brutale Wirklichkeit aus seinem Gesichtskreis, während sein Seherblick in die Ferne schweift.

Der Krieg ist ein grosses Uebel, dessen gänzliches Verschwinden er wünscht und voraussagt, aber einstweilen müsse man mit dem Uebel rechnen. Und so sieht sich Plato veranlasst, der Kriegerkaste, welcher er die Sicherheit der Institutionen seiner Republik anvertraut, Verhaltungsmassregeln im Krieg vorzuschreiben. Daraus erkennen wir sein Kriegsrecht. Sein Kriegsrecht ist vom griechischen Partikularismus diktiert. Alle Griechen seien Brüder und es ist der Griechen erste Pflicht, ihrer Brüder Gut und Leben zu schonen und zur Stärkung der Gesamtnation beizutragen. Die Krieger seiner Republik dürfen die gefallenen Feinde nicht berauben. Die Krieger Platos erkennen Griechenland als ihre gemeinsame Heimat an und müssen daher alles schonen, was griechisch heisst. Sie dürfen keine Gegend Griechenlands verwüsten, keine Häuser in Brand stecken, dürfen nicht die Bewohner eines ganzen Staates als Feinde betrachten, nicht Frauen und Kinder wie Feinde behandeln und nur mit denjenigen den Kampf ausfechten, die den Konflikt heraufbeschworen haben. Alles in allem: Die Krieger der Republick müssen das Gut

[1]) Gesetze VIII. 829.

[2]) Critias 119 c, 120 c.

und die Erde der Einwohner schonen, denn die meisten der Bewohner selbst dieses Staates sind Freunde. Die Barbaros hingegen behandeln sie wie heute Griechen ihre Stammesgenossen im Kriege behandeln [1]).

Das ganze Gebrechen dieses Kriegsrechtes liegt auf der Hand, und doch bedeutete es einen Schritt nach vorwärts. Die Idee der Solidarität, obgleich nur auf Griechenland lokalisiert, ist der Ausgangspunkt des platonischen Kriegsrechtes. Es bedurfte nur einer Generalisierung des Begriffes Solidarität, um den höhern Begriff Mencheneinheit und Menschheit zu gewinnen.

Plato verhält sich zu Aristoteles wie Fortschritt zur finstern Reaktion. Plato war der Philosoph des Friedens, während Aristoteles der Philosoph des Krieges war. Und Philosophen des Krieges gab und gibt es noch heute.

Für Aristoteles ist die Ungleichheit ein vernünftiges Naturgesetz und kein Uebel. Die Macht und die Gewalt befehlen, und wer nicht zu befehlen vermag, muss gehorchen. Den Krieg betrachtet Aristoteles als eine Art Fischerei und Jagd [2]). Er gibt aber als Grieche zu, dass der griechische Staat für den Frieden organisiert sein müsse. In manchen Staatsgebilden, so in Kreta und Lacedämonien sieht er nur organisierte Vorbereitungen zum Krieg [3]) Indem er aber davon ausgeht, dass es des Staates Aufgabe ist, den Bürger tugendhaft zu machen, sieht er doch schliesslich die Notwendigkeit des Friedens ein, und zieht ihn dem Kriege vor [4]). Aristoteles weist jedes usurpatorische Unterfangen zurück und findet es eigenartig, dass der Staatsmann darüber nicht nachgedacht hatte [5]), denn nicht nur verschafft er seinem Vaterland mit der Eroberung kein Glück, nicht nur läuft er oft Gefahr, sein Vaterland der Knechtschaft auszuliefern, sondern, da Gesetzgeber und Staatsmann nur an Eroberung denken, gewöhnen sie auch den Bürger an nichts anderes als an das Ansichreissen der absoluten Gewalt [6]). Gewiss ist das eine feinsinnige Beobachtung über die Eroberung, aber der ganze aristotelische Ausgangspunkt ist zu verwerfen. Aristoteles rechtfertigt den Krieg, denn er hat den Zweck, die Menschen, welche zum Gehorchen geboren sind, in ihre wahre Stellung, in die Knechtschaft zu bringen. Und da ist das ganze Menschengeschlecht, ausser den Hellenen zum Gehorchen geboren.

---

[1]) Rep. V. 470, C. E. 471.
[2]) Pol. I. 3, 4.
[3]) Ebenda VII. 2, 5, 6.
[4]) Ebenda VII. 13, 8.
[5]) Ebenda II. 7.
[6]) Ebenda VII. 13.

Wenn Aristoteles über Krieg und Frieden spricht, denkt er auch nur an Hellas. Da die Hellenen den andern Völkern überlegen sind, so sind sie die Herrscher, die andern Sklaven und Barbaren. Sklaven und Barbaren sind ihm identische Begriffe. Die Eroberung, sofern keine Griechen darunter leiden, ist sonst berechtigt. Aristoteles ist somit der Verteidiger einer gewaltsamen Expansionspolitik, auf Grund einer bewussten Machtüberlegenheit. Er betrachtet jedoch die Eroberung der Barbaren als Kulturmission. — —

Wir haben die Stellung Aristoteles' zum Kriegs- und Friedensproblem nur deswegen angedeutet, weil sein Einfluss sich auf ein Jahrtausend Menschheitsgeschichte erstreckt und, weil eben dieser aristotelische Einfluss auf das ganze Mittelalter mit dazu beigetragen, die Friedenssehnsucht der Menschheit für ein Jahrtausend zu ersticken. Erst die Renaissance und der Humanismus und der durch diese Kulturbewegung an Boden gewonnene Einfluss Platos hat die Friedensidee wieder in Fluss gebracht. Plato und Aristoteles stehen sich wie zwei entgegengesetzte Pole in der Geschichte der Friedensidee gegenüber. Des einen Einfluss beginnt nur mit dem Untergang des andern.

Die Verquickung von Kosmopolitismus und Patriotismus durch Sokrates sollte später durch die Cyniker zu einer extremen Scheidung kommen. Die Cyniker durchbrachen das Prinzip des Patriotismus und damit war der Partikularismus und der Kastengeist in Hellas theoretisch überwunden. Antisthenes, der sozusagen von Geburt aus Kosmopolit war, verspottete mit bitterer Satire den beschränkten griechischen Patriotismus und war bemüht, den Begriff Vaterland überhaupt zu zerstören[1]). Diogenes betrachtete sich als Weltbürger. Das Weltbürgertum war auch das charakteristische Merkmal der Cyniker. Ein Schüler des Diogenes predigte einem asiatischen Eroberer den Frieden mit folgenden Worten: „Liebe den Ruhm, aber ähnele nicht der Pest noch irgend einer andern epidemischen Krankheit, sei vielmehr den Menschen Friede und Gerechtigkeit[2])."

Die Liebe der Cyniker zum Frieden veranlasste einen der ihrigen, eine Utopie zu verfassen, die zu den ersten philosophischen Utopien, welche den Friedenszustand veranschaulichen, genannt werden darf. Es existiert eine Stadt, die Besac heisst, erzählt Crates, in der sich niemals ein Parasit eingefunden; die Stadt produziert Knoblauch, Feigen, Korn und Weizen. Diese Gemeingüter bieten niemals einen Grund zum Krieg, man greift nie zur Waffe, da in dieser Stadt

[1]) Diogenes VI. 11.
[2]) Aelian XIV. 11.

weder Geiz noch Ehrgeiz Eingang gefunden haben[1]). Die Bewohner von Besac greifen niemals zur Waffe, ihnen fehlt dazu jeder Grund[2]). Diogenes selbst verglich die Eroberer mit den Führern grosser Eseltruppen[3]). Besac ist nur eine Stätte des Friedens. Wir werden später gewahr, dass der Lustspieldichter Aristophanes in seiner Komödie „Vögel“ uns denselben Friedenszustand veranschaulicht. Der so laut ausposaunte Kosmopolitismus der Cyniker mag vielleicht bei manchem nur einen rein griechischen Charakter gehabt haben, d. h. Kosmopolitismus mag ihnen gleichbedeutend gewesen sein mit Interhellenismus, doch theoretisch war er gross angelegt. Das bezeugt auch der grosse Epiktetos[4]). Der Cynismus war, wenn keine philosophische Schule, keine Sekte und keine politische Richtung, so doch eine mächtige Verlautbarung des Protestes, eine Aeusserung des historischen Reaktionsgesetzes. Als soziale Erscheinung im Altertum bildet sie ein Element, das das Christentum in das Gefüge seines Systems aufgenommen und stellt neben anderen Elementen der griechischen Kultur, die das Christentum sich angeeignet, ein Bindeglied zwischen antiker Kultur und Christentum dar. Daraus ist ihre negative Stellung zum Krieg zu ersehen. Der schwache Ausdruck des Pazifismus der Cyniker ist nur daraus zu erklären, dass sie keine neuen Anschauungen und Theorien über internationale Verhältnisse zutage brachten. Ihr Entstehen und Werden sind ein Produkt der Verhältnisse des dekadenten Griechenlands und kein Erzeugnis einer grossen welthistorischen Bewegung. Für den Historiker der Friedensidee sind sie eine Erscheinung, die er nicht übersehen darf. Nicht viel anders verhält es sich mit der Stoa. Die Fassung des Tugendbegriffes ist der Ursprung und der Ausgangspunkt des stoischen Kosmopolitismus.

Der Mensch als solcher, so lehrt die Stoa, ist kein Fremder für seinen Nächsten[5]).

Alle Menschen ohne Unterschied der Sitten, alle Nationen ohne Unterschied ihrer besondern Eigenheiten müssen unter dem gemeinsamen Gesetze leben, das alle Menschen aneinander hält. Die durch Kant von Plato übernommene Idee, dass sich die Weisen und die Philosophen an den Staatsgeschäften, öffentlicher Erziehung und Verwaltung zu beteiligen hätten, ja dass sie an der Spitze des Staates stehen sollen, ist auch von der Stoa geäussert worden[6]). Wenn der

---

1) Diogenes VI. 85.
2) Diogenes VI. 85.
3) Diogenes VI. 85.
4) Epiktetos, Dissert. III. 22; IV, 8.
5) Cicero de fin. III, 19.
6) Plutarch sol. 3, Diogenes Laert. I. 40; Cicero de Orat. III, 34.

Stoiker Chryseppus für den Krieg dieselbe Erklärung findet, wie etwa in der neuen Zeit Maltus, so stösst er bei Plutarch auf scharfen, gebührenden Widerspruch. Chryseppus ist bemüht, den Krieg für eine vernünftige und notwendige Erscheinung zu erklären, indem er auf den gewaltigen Zuwachs der Menschen hinweisst[1]) und da hält ihm Plutarch mit Recht entgegen, „welcher Gott, nachdem er den Zuwachs und die Vermehrung des Menschengeschlechts begünstigt, kann je daran Freude haben, sein eigenes Werk zu zerstören?“[2]) Dass nicht alle Stoiker über Krieg und Frieden gleich denken hat in der Lehre der Stoa selbst ihre Ursache[3]).

(Die Poesie.) Wie in der Philosophie der Griechen die Friedensidee allmählich, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zum Durchbruch kommt, so auch in ihrer Poesie. Auf die humanitären Ideen bei Homer hat bereits der grosse Herder hingewiesen[4]). Und Homer hat sich auch mit kühnem Flügel über seine Zeit erhoben. Nicht weil er uns ein Bild des heroischen Zeitalters und seiner Barbarei malt, ist er zum grössten Sänger des Menschgeschlechts geworden. Die Iliade ist ein Lob der gefälligen menschlichen Gesittung[5]). Denn inmitten des Kriegstaumels und des Schlachtenlärms, der Seufzer der Verwundeten und des lauten Aufschreiens der Sterbenden, vernimmt man in Homers Iliade den sanften Dichterton voll Milde, Erbarmen und Mitleid für die vom Unglück Betroffenen. Dieser milde Ton ist ein Spott auf die Verwilderung der Menschen, eine Ironie auf den Kriegsschrecken. Homer malt mit genialer Künstlerhand die wilden Leidenschaften seiner Helden, aber er lässt sie bald schrecklich büssen[6]).

Die traurige Lage der Besiegten und der ganze Abgrund des Sklavenelends gehen dem Dichter ans Herz. Die Bilder der Verzweiflung, die er uns vorführt, zerstörtes Familienglück, getäuschte, betrogene Hoffnungen sind am besten geeignet, dem Menschen Furcht und Abscheu vor dem Krieg einzuflössen. Wie die Dichterseele von solchen Schauerbildern verletzt ist, hat Homer oft genug bekundet[7]). Wie sieht der homerische Kriegswüstling aus? Er ist ohne Familie, ohne Staat und ohne Gesetz. Homer seufzt bei dem Anblick, bei dem Gedanken, dass sich die Menschen wie Tiere zerfleischen und oft genug vernimmt man aus seinen augenscheinlichen Kriegsgesängen

---

[1]) Laurent c. O. T. II p. 440.

[2]) Plutarch de Repugn.; Stoic. 32.

[3]) Vergl. Liter.-Nachw.

[4]) Herder: Ideen zur Geschichte der Poesie und der bildlichen Künste.

[5]) ibid.

[6]) Iliade, VI., 487.

[7]) ibid., XIII., 337.

die Stimme der Menschlichkeit. Niemals spricht Homer von einer Schlacht ohne hinzuzufügen, dass sie der Quell der Trauer ist. Da die Kriegsmorde seine Seele empören, bemächtigt sich zuweilen seiner eine bittere Verzweiflung. In diesen Verzweiflungsmomenten flucht der Dichter. Sein Fluch gilt jenen, die die Schlacht leiteten[1]). Die düstere Stimmung des Dichters löst keine Hoffnung aus.

Neben Homer, dem Dichter der Menschlichkeit, ist Hesiot zu nennen. Mit Hesiot befinden wir uns in einer neuen Kulturphase. Das Zeitalter des Faustrechts gehört nunmehr der Vergangenheit an. Hesiot zaubert Bilder aus der heroischen Zeit hervor, die uns entsetzen. Allgemeine Zwietracht, Anarchie und Kriegsgetümmel und Gesetzeslosigkeit. Hesiot ist der Dichter und Verkünder der Gerechtigkeit. Er mahnt zur Pflicht und Arbeit. Die, welche den Fremden Gerechtigkeit zuteil werden lassen, das Recht nicht verletzen, sehen ihre Stätte blühen und erfreuen sich eines fruchtbaren Friedens. Niemals werden ihnen die Götter den Fluch des zerstörenden Krieges schicken[2]). So wird Hesiot zum Versittlicher der Völker und seines Volkes. Er resigniert nicht, er ruft zur Arbeit, Eintracht und Frieden. Im Gegensatz zum Dichter des Friedens und der Arbeit Hesiots steht Aeschylos. Er lebt ganz mit und in seiner Zeit und kann sich über sie nicht erheben. Demnach predigte er auch „Auge um Auge, Zahn um Zahn". Aber die Zirkulation der humanitären und pazifistischen Ideen, die mit Aeschylos eine kleine Unterbrechung erleiden, erfahren mit Sophokles ihre Fortsetzung. Er besingt Gesetzlichkeit, Grossmut, und Menschenliebe, er ist der moralische Genius der griechischen Literatur. Er bedauert und verdammt den Krieg schon wegen seiner traurigen Begleiterscheinungen. Der Anblick der Gefangenen und Sklaven bringt ihn in Erregung. Er sagt selbst: „Ich fühle mich von einem tiefen Mitleid beim Anblick dieser gefangenen Weiber, die das Exil auf eine fremde Erde verpflanzt, ergriffen[3])." Noch stärker und tiefer drückt sich der moralische, humanitäre Sinn bei Euripides, dem Schüler des Anaxagoras und Freund Perikles aus. Die Athener nannten ihn den Philosophen des Theaters. Seine moralische und humanitäre Kultur hat eine religiöse Brechung. Gleich seinem Lehrer huldigt auch er dem Dogma einer höheren göttlichen Einheit. Dieser religiös sittliche Zug Euripides' beeinflusst auch ganz sein soziales und politisches Weltbegreifen. Nicht zerstörender Fatalismus, sondern Vorsehung und Gerechtigkeit. Wie kann ein Sterb-

[1]) Iliade, V., 30—846.
[2]) Oper, V., 225—scqq.
[3]) Trachin, V., 298—302.

licher unsterbliche Gedanken wahren [1]), frägt er den Menschen. Der Mensch ist nicht nur für sich, sondern für das Wohl der Allgemeinheit geschaffen und mitfühlen muss er seines Nächsten Schmerz [2]). Die Plutokratie bekämpfend, setzt er mit Sokrates den höchsten Wert in die Tugend. Tugend ist ihm mehr als Reichtum und Adel. Nur der gerechte Mensch ist edel und sei er auch als Sklave zur Welt gekommen [3]). Die Tugend führt ihn zum Gleichheitsbegriff und so fordert er die Gleichheit auch für die Sklaven. Was am Sklaven schändlich ist, ist nur der Name, im übrigen sind sie nicht weniger wert als alle andern Menschen. Und so gelangt er von Gerechtigkeit zum Frieden. Die Gleichheit einigt, verbindet Freunde, Städte und Verbündete. Die Gleichheit ist für die Sterblichen ein Naturgesetz [4]). Die Gleichheit unter Menschen entspricht der Harmonie unter den Himmelskörpern und in der Natur. Der Krieg erscheint ihm nicht als eine Heldentat, sondern als ein Unglück. Der Krieg ist ihm ein Uebel, das schwer auf den Sterblichen lastet. Und im Moment, wo der Krieg als Uebel erkannt ist, gibt es nur eine Konsequenz: ihn vermeiden [5]).

Der Friede ist der Gegenstand aller seiner Wünsche und er wird nicht müde, seine Wohltaten zu besingen. Der Friede ist ein Freund der Musen, er bevölkert und bereichert die Staaten [6]). An den Frieden richtet er seine Gebete wie an die schönste Göttin, und er brennt vor Begierde ihn herrschen zu sehen, bevor der Tod ihn, den Dichter, hinwegrafft [7]). Aristophanes, der grosse Lustspieldichter gesellt sich Euripides bei im Kampf gegen den Krieg. Allerdings ist die Kampfesmethode entsprechend dem Charakter seines Genies eine andere. Hegel, der Philosoph des Krieges, sagte von Aristophanes, er bewahrte den alten griechischen Geist in einer Zeit des Niederganges und der es sich zur Aufgabe machte für das Wohl seines Vaterlandes zu schreiben.

Ein Gedanke bewegt Aristophanes, der Gedanke des Friedens. In dem grenzenlosen Ehrgeiz der Athener, ihrem Streben nach neuen Eroberungen, in ihren Machtgelüsten, erblickte Aristophanes eine Gefahr und machte sich daran, das Volk über die falschen, irrigen Pläne der athenischen Demagogen aufzuklären. In

[1]) Eurip. Fragm., 790. In der Didot-Ausgabe.
[2]) ibid., 410—411.
[3]) ibid., 496.
[4]) Phoinissai V, 335—340.
[5]) Supplic., 491 seqq.
[6]) Fragm., 453.
[7]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. p. 318. II. Aufl.

der Komödie „Friede“ veranschaulicht Aristophanes das ganze Kriegsunglück. Der Krieg tritt da personifiziert auf die Bühne und verkündet Städten und Ländern Unglück und Verwüstung. Mit fasslicher Anschauung führt er uns in die Schrecken des Krieges, demonstriert seine brutale Gewalt, seine Verwüstung und seine Greuel. Er bezeichnet den Krieg als eine Art Trunkenheit, die zu Gewalttätigkeit führt [1]).

Und wie er auch den Krieg geisselt, feiert er den Frieden [2]). „Sei gesegnet, du herbeigesehnter Tag des Friedens, du warst unser grösstes Gut, o gewünschte Friedensgöttin. Du warst die einzige Stütze all derer, die ein ländliches Leben führten. Unter deinen Auspizien genossen wir ohne Mühe tausende Vergnügungen, du warst allein die Stütze des Bauern und bei deinem Herannahen grüssen alle Pflanzen und die gelben Feigen lächeln dir freudig entgegen [3]).“

Die Verherrlichung des Friedensgedankens kehrt sowohl in „Pax und Lysistrata“ als in „Vögel“ und „Acharnier“ wieder. Aus jedem dieser Lustspiele spricht ein tief sittlicher Ernst und eine politische Ueberzeugung. Darin wird den Demagogen, die das athenische Volk in Kriegsabenteuer zu verwickeln sich anschicken, scharf zu Leibe gerückt. Aristophanes weist auf die Gefahren der expansiven Gelüste hin, demonstriert dem siegestrunkenen Volk die Entsetzlichkeit des Krieges und, um dem Volke den Segen des Friedens ganz deutlich zu machen, zeigte er ihm in der Komödie „Vögel“ eine Art allegorische Utopie, den Friedenszustand einer Republik, in der die Weisheit, Liebe und der Friede ihre Fahne gehisst. In dieser Republik ist der Friede ein hauptsächlicher Bestandteil der Gesellschaft. Der Chor in der aristophanischen Komödie schliesst immer mit einer an die Götter gerichteten Bitte, der Todesstahl möge ganz abgeschafft werden [4]).

So erscheint der grosse Lustspieldichter als eine Fortschritt schaffende Kulturgestalt im Strombette der humanitären Ideen des vorgerückten Altertums. Dass er keiner Kulturinsel gleicht, sondern dass er ein organischer Ausschnitt der reifen, hellenischen Kultur ist, geht aus der Aehnlichkeit der Ideen hervor, die sofort an den grossen Sokrates erinnern. Auch gleich Sokrates lehrt er die griechische Einheit, nennt alle Griechen Brüder, nennt ihre Kriege Verbrechen und mahnt sie endlich sich gegen die brutale Macht der Barbaren zu vereinigen [5]).

---

[1]) Acharn., 980—987.

[2]) Pax 556—59—82—600.

[3]) ibid.

[4]) Pax V., 1328.

[5]) Lysistrat, V. 1129.

Die Sehnsucht nach dem Frieden pflanzte sich weiter fort. In der neuen Komödie reden ihm Menander und Philemon das Wort. In einem Fragment Menanders finden wir folgenden Hymnus auf den Frieden: „Der Friede nährt den Landmann und Arbeiter in einer felsigen Gegend, der Krieg hingegen nährt sie schlecht selbst in fruchtbarem Gefilde[1].“ Und ebenso feiert Philemon den Frieden. Philemon begründet die Notwendigkeit des Friedens mit der Gleichheit aller Menschen und mit dem Wert der Persönlichkeit. Es ist nicht das Vaterland, das die Rasse veredelt, sondern du bist es, der durch schöne Handlungen das Vaterland veredelt. Alle sind von Geburt gleich. Dieser Grundsatz führte ihn zur Bekämpfung der Sklaverei.

Wie in der Poesie und Dichtung macht sich der Wunsch nach Frieden in der griechischen Geschichtsschreibung und Redekunst bemerkbar. Schon Herodot sagt in bezug auf Krieg und Frieden: Es gibt keinen noch so tollen Menschen, der den Krieg dem Frieden vorziehen möchte. Im Frieden schliessen die Kinder den Vätern die Augen, im Krieg begraben die Väter die Kinder[2]. Herodot hielt die Ethiopier für gerechte Menschen und für ein kriegsfeindliches, friedliebendes Volk. Den Krieg in der Heimat und der Umgebung konnte er sich schwer denken. Aehnliche Anschauungen über Krieg und Frieden finden wir bei Thucydides[3].

Und gleich Herodot und Thucydides ist Xenophon ebenfalls ein ausgesprochener Freund und Anhänger des Friedens. Xenophon hat an der Expedition in Cyrus teilgenommen und konnte die bösen Folgen der griechischen Zerrissenheit einsehen. Er schliesst sich der platonischen Lehre an, dass alle Griechen Brüder seien und sich aus diesem Grunde nicht bekriegen dürfen. Er betrachtet den Frieden als das grösste aller Güter und vermag die Existenz des Krieges nur als Götterfluch zu begreifen. Nur menschliche Intelligenz und Einsicht können dem alten Götterwillen entgegentreten. Die sokratischen Morallehren macht er zum Ausgangspunkt des Völkerrechts. Er rechtfertigt einen aufgezwungenen Defensivkrieg, verwirft aber jede Expansionspolitik und jeden Offensivkrieg. In seinem Kriegsrecht ist ihm das absolute Recht des Siegers über den Besiegten Grundsatz. Aber in der Anwendung muss der harte Grundsatz durch Menschlichkeit und noble Zuvorkommenheit gemildert werden.

Noch stärker als Xenophon wendet der Redner Isokrates das Recht und Gerechtigkeitsprinzip auf internationale Beziehungen

---

[1]) Menandri Fragm. No. 95, p. 66. Edit. Didot.
[2]) Herodot VIII., 3.
[3]) Thucydides IV., 62.

an. In der Ungerechtigkeit, vielmehr in der Verkennung des Gerechtigkeitsprinzips der griechischen Staaten, erblickt er den Quell ihres Unglücks. Jeder dieser Staaten, sei es Athen, Sparta oder Theben, wollte ganz Griechenland beherrschen. Die schwächeren Staaten, die ihre politische Unabhängigkeit wahren wollten, setzten sich zur Wehre. Dies war die Ursache der griechischen Zerrissenheit. Isokrates wendet nun das Gerechtigkeitsprinzip auf die Beziehungen der Völker zu einander an. Nicht Eroberung, sondern Schutz den schwächern Staatsgebilden.

Die Gerechtigkeit als Basis des Völkerrechts? Welche weite Distanz von den Anfängen griechischer Kultur, vom heroischen Zeitalter bis zu den Lehren des Isokrates? Welch ungeheure Fülle humanitärer Kultur hat Hellas in einem halben Jahrtausend geschaffen und der Menschheit von morgen mit auf den Weg gegeben? Und in der Tat, sieht man von den Erzeugnissen des jüdischen Kulturbewusstseins, das aus gewissen zeitlichen Gründen einer Isolierung verfiel, ab, so waren es nur Griechen und wieder Griechen, die bis zur Geburt einer neuen Menschheitskultur durch die Renaissance, um die Oberherrschaft im Geistesleben der Völker gerungen. Diese zwei Griechen waren Plato und Aristoteles.

Rom.

Brandes, Griechisch-römische Philosophie.
C. Thiancourt, Essay sur les traités philosophiques de Cicéron.
L. Stein, Die Psychologie der Stoa.
P. Janet, Histoire de la philosophie morale et politique.

Das strotzende Kulturbewusstsein und die intellektuelle Ueberlegenheit der Griechen machten sich in Verachtung und Hass gegen den Fremden, den Barbaros, Luft. Und dieser Hass gegen den Fremden war kaum dazu angetan, der Friedensidee im Altertum Vorschub zu leisten. Für den Griechen gab es zwei Welten, die eine, seine Welt, Hellas und die ganze Welt mit Ausnahme von Hellas.

Nicht anders gestaltete sich das Verhältnis des Römers zum Nicht-Römer. Sowohl der Römer als der Grieche hassten und verachteten den Fremden. Der Grieche verachtete ihn, weil er von der Höhe seiner intellektuellen Ueberlegenheit auf ihn herabblickte, der Römer, weil er ihm schwach und feige schien.

Für den Römer war eben der Fremde nur ein Objekt kriegerischer Beute. Nur von diesem Gesichtswinkel aus kam für ihn der

Fremde in Betracht[1]). Aus diesem Grunde sind die pazifistischen Spuren in der römischen Kultur spärlicher als in der griechischen. Die bewusste Machtüberlegenheit ist weniger zu Konzessionen geneigt, als die bewusste Kulturüberlegenheit. Rom aber lebte immer im Bewusstsein seiner Machtüberlegenheit und seines kriegerischen Genies. Seine Wunscherweiterung war seit den beglaubigten Anfängen seiner Geschichte ungeheuer. Sein Wille zur Macht und seine Machtentfaltung kannten keine Grenzen: im Römer lebte nur ein Ehrgeiz: Herr der Völker zu sein. Freilich war dieser Wille zur Macht von der Religion beeinflusst. Mars war die Seele dieses Machtgenies.

Es ist schon vielfach darauf hingewiesen worden, welche Rolle die Religion bei der Entfaltung römischer Macht gespielt hat.

Im Moment, in dem Rom den Gipfel seiner Macht erklommen und die nationalen, patriotischen und kriegerischen Gelüste ihre wildesten Orgien feierten, trug sich ein Ereignis zu, welches zu dem bedeutendsten Wendepunkte für die ganze Menschheitskultur werden sollte.

Der Ausartung der römischen Expansionsgelüste und des nationalen Ehrgeizes folgte eine Reaktion, die uns freilich unter dem Einfluss der griechischen Kultur eine ganz andere Gestalt der römischen Kultur zeigt. Dem engherzigen Patriotismus folgt ein weitherziger Kosmopolitismus und eine humane Stimmung. Die Eroberungspolitik, vielmehr die Lust zum Erobern, wird paralysiert und lässt die kriegerischen Gelüste im Herzen des Römers eindämmern. Die Wirkung dieser Reaktion und ihre Spuren sind genau zu übersehen, wie sie sich in Philosophie, Poesie, Geschichtsschreibung und teilweise auch in Politik äusserten. Ihre Spuren und Wirkungen auf die gesamte Menschheitskultur werden wir in anderm Zusammenhang erörtern.

Von der griechischen Kultur war es die Stoa und später die platonische Philosophie bei Seneca, die dem Humanitarismus im spätern Rom die Wege geebnet haben. Wie durch den Pantheismus der Stoa, der auf Heraklit zurückgeht, der Uebergang vom Polytheismus zum relativen Monotheismus des Christentums in der römisch-griechischen Welt sich vollzog, so war der Freigeist der Stoiker, und ihr partieller Individualismus der stufenweise Uebergang von staatlicher Omnipotenz zu einem normalen Verhältnisse zwischen Partikularismus und Universalismus im sozialen und politischen Leben. Mit dem Triumph der milden Lehre der Stoa in Rom bildete sich der Begriff Tugend bei dem Römer zu einem schätzbaren

[1]) Heine meinte, der Römer wäre zugleich Soldat und Advokat und was er in Raubzügen erbeutete, suchte er in Rom durch drakonische Gesetze zu schützen.

Persönlichkeitswert aus. Die Verhältnisse der Zeit und der praktische Sinn des Römers trugen das ihrige dazu bei, den sozialen Keim der stoischen Lehre zu etwas Lebensfähigem zu gestalten, und sie zu einem Urquell sprühender Weisheit auszubilden. Während die ältere Stoa das Schwergewicht auf die invidualistische Seite setzte, hob die spätere Stoa, Cicero, Seneca, Epiktet etc. die soziale Seite hervor. Cicero verdankt ihr, wie wir später sehen werden, seine ganze politische Weltanschauung. Möge man das Urteil Hegels und seines französischen Jüngers Cousin über den theoretischen Wert der römischen Stoa gutheissen oder nicht, eins steht fest: Durch sie erstarkte in Rom das Solidaritätsgefühl der Menschheit und dank der Stoa und ihrem Einfluss wurde der Römer zu einer bescheidenen Beurteilung der Willens- und Erkenntniskraft der Menschen geneigt.

Durch diese Wendung der Dinge vereinigten sich die milden Akkorde der römischen Kultursymphonie mit dem später melancholisch-wehmütigen, mitleiderweckenden Gesang des zum Tode sich neigenden Altertums: Der Gesang des Christentums.

Die Friedensidee in der römischen Literatur.

Die Folgen der oben angedeuteten Wendung der Dinge äusserten sich bald in Dichtung und Leben und beeinflussten das künstlerische Schaffen und politische Handeln des römischen Genius.

Es ist eine gewaltige Sehnsucht nach dem Frieden zu verspüren und es scheint als würden Dichter um die Wette eifern, den Frieden zu besingen. Jedoch die Friedensliebe der römischen Dichter ist doch eine eigenartige römische, und der der Griechen kaum vergleichbar.

Der hellenische Genius, im steten Kampfe um eine einheitliche Konzeption des Weltbegreifens, oder als Dichter durch die Schmach des Menschenmordes verletzt, sucht und besingt er den Frieden als das Seinsollende, als die normative Basis unseres politischen Lebens. Anders der Römer. Er liebt den Frieden, weil er Patriot ist, oder er sehnt ihn herbei, weil die Korruption seines Milieus die Kraft in seiner Römerbrust hat ersterben lassen.

Es ist jedenfalls schwer festzustellen, wo beim Römer das Römertum aufhört und die Humanität anfängt.

Zu den Friedensdichtern dieser Art gehört unzweifelhaft Horaz. Er war einer der Dichter des augusteischen Jahrhunderts, der das Unglück seines Vaterlandes am lebhaftesten zum Ausdruck brachte. In einer an das Römervolk gerichteten Ode ruft er seinen Landsleuten zu:

Wo lauft ihr, ihr Unfrommen, wozu diese Waffe in euren Händen, die ihr kaum gestreckt? Floss noch wenig römisches Blut auf der Erde?[1])

Jupiter und Apollo, Venus und Romulus fleht er um Frieden an. Werfet einen Blick auf dieses vergessene Geschlecht: Deine grausamen Spiele, haben sie nicht lange genug gedauert, o du grausamer Gott, der nur Schlachtenlärm liebt?[2])

Er bedauert den Krieg, aber nur insofern Rom darunter leidet . . . . Es ist nicht die Liebe zur Menschheit, die seiner Lyra Töne entlockt. Viel ernsthafter nimmt es Virgil mit seiner Friedensliebe. Virgil ist feiner als Horaz. Nicht aus engherzigem, patriotischem Eigennutz sucht er den Frieden, nicht weil ihn der Bürgerkrieg entsetzt; aus seinen Gedichten spricht vielmehr eine Sehnsucht nach einer besseren Zukunft. Der Bürgerkrieg erscheint ihm als die letzten Zuckungen einer in der Agonie liegenden Welt. Er ist der Mann des Plusquamfuturums . . . . Was ihn packt, ist das goldene Zeitalter, dessen baldiges Herannahen er prophezeit, das allgemeine Menschenglück von dem er träumt[3]).

Seine Poesie ist eine Zukunftsvision, sie verkündet eine Umwälzung der bestehenden Ordnung, und das Vorgefühl des nahen Endes der alten Welt hat er auf den formvollendetsten Ausdruck gebracht.

Seine Bejahung der Zukunft geht aus einer vollkommenen Verneinung der Gegenwart hervor. Er ist Revolutionär.

„Ueberall gesellt sich Unrecht zu Recht, überall der Krieg, überall die entsetzlichen Bilder des Verbrechens."

Er setzt in Augustus seine Hoffnung und glaubt, dass er das goldene Zeitalter verwirklichen werde[4]).

Der Friede, den er vorausgesagt, und den die Kaiser garantieren sollten, war ein falscher. Seine Hoffnung war trügerisch. — —

Noch stärker tritt die Friedensidee bei Seneca in den Vordergrund seines Dichtens und Schaffens. Seneca ersehnt den Frieden unter einer Erneuerung des Menschengeschlechtes und er ist von einem Wunsche nach einem für alle Zeiten unerschütterlichen Frieden beherrscht[5]). Seneca ist sozialer Optimist. Seine Liebe und Sehnsucht nach dem Frieden sind nicht der Ausfluss dichterischer Zärt-

---

[1]) Epod. VII. Cf. Od. II., 1.

[2]) O. I, 2.

[3]) Bucol. IV., 4—9, 50—52.

[4]) Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, Augustus Caesar, divi genus; aurea condent Saecula qui rursus Latio, regnata per arva Saturno quondam. Aeneid VI., 292—4.

[5]) Hercul. V., 929—31.

lichkeit und blosser künstlerischer Feinfühligkeit, sondern seine Liebe zum Frieden ist der der Propheten ähnlich. Nicht es wird Friede sein, sondern es soll Friede sein. Sein sozialer Optimismus, und das ist das bezeichnende, hat eine solide Basis. Er beobachtet mit scharfer Deutlichkeit die rapide fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts, er ahnt, dass die Welt mit allen ihren Teilen dem Menschen noch nicht erschlossen ist, und sagt voraus, dass in den späteren Jahren eine neue Weltgegend entdeckt werden wird![1])

In Seneca spricht sich sichere, feste Ueberzeugung einer bessern Zukunft, der die Menschheit entgegengeht, aus. Das ist gerade, was die Bedeutung Senecas in kulturhistorischer Beziehung ausmacht. Das Verlegen des goldenen Zeitalters in die Vergangenheit ist ein Zeichen des sittlichen Verfalls, sein Verlegen in die Zukunft bekundet sittliche Höhe.

Diese pazifistische Stimmung, die am Ende des Bestandes der Republik die intellektuellen Führer des Volkes in ihre Bahn zauberte, pflanzte sich mit der Entstehung des Kaiserreiches fort.

Auf Seneca folgt Juvenal, der der Gesellschaft einen Spiegel ihrer Verderbtheit und Krankheit vorhaltend, auch die Schrecken des Krieges nicht vergiesst. Er greift aufs heftigste den kriegerischen Ehrgeiz und die Expansionsgelüste seiner Landsleute an, er ist der erste, der die Waffen überhaupt verdammt. Er zeigt durch Beispiele an Alexander und Xerxes, dass aller Erobererruhm eitel ist. Oft umnachtet eine düstere Stimmung sein Gemüt, und da vernehmen wir Töne, die für den Dichter des zu Grabe gehenden Altertums so charakteristisch sind. Es sind Töne, die uns teilweise an das Evangelium erinnern. Und manchmal scheint es, als wenn uns jemand zurufe, alles ist eitel[2]).

Was den Dichter entsetzt, ist die brutale Verletzung der Menschenwürde, die der Krieg mit sich bringt. „Hat man schon je gesehen," ruft er an einer Stelle aus, „dass Wölfe sich gegenseitig zerfleischen und verzehren? Das wildeste Tier erkennt und schont seine Gattung. Die Menschen, indem sie sich bekriegen, handeln entgegen ihrer Aufgabe." Und als die Aufgabe des Menschen bezeichnet er die Bahnung des Weges, der uns langsam aber sicher einem grossen Ziel entgegenführen soll — dass alle Menschenkinder sich zu einem Volk vereinigen. „Aber unter Schlangen und Waldbestien herrschte mehr Eintracht, als unter Menschen." — — —

Juvenal, der fein empfindende Dichter und der scharfe

---

[1]) Med. V., 364—73.
[2]) Sat. X.

Beobachter erkannte die gewaltige Differenz zwischen Sein und Sollen und daher die öftere Wiederkehr des pessimistischen finstern Tones in seiner Dichtung.

„Was würde," ruft Juvenal gelegentlich in einer Satire aus, „ein Pythagoras, der sich jeden Fleischgenusses enthielt, dazu sagen, wenn er aus seinem Grabe aufstehen und zusehen müsste, wie die Menschen nicht nur nicht des Genusses des Tierfleisches sich nicht enthalten, sondern mit Menschenfleisch so umgehen, wie es mit den Pflanzen umzugehen nicht erlaubt ist?" Der römische Satiriker mahnt den Menschen zur Wahrung der Würde des Menschengeschlechts und verdammt den Krieg, weil er den Menschen vertiert. Die Art, wie er zum Frieden mahnt, ist des satirischen Dichters würdig: er beschränkt sich nicht auf eine scharfe Brandmarkung menschlicher Laster, sondern er findet immer den glücklichen Ausdruck, um eine ideellere Lebensansicht und Lebensweise zu schildern und um das Menschengeschlecht an seine Aufgabe zu erinnern.

Ganz anders freilich ist der Friedensruf Lucretius' gestimmt. Der von Epikur beeinflusste Lucretius erhebt auch seine Stimme für den Frieden, aber nicht aus purer Liebe zum Menschengeschlecht und im Interesse der Menschen[1]), sondern er will Friede, weil er ihm Ruhe gewährt[2]).

Dem reizbaren und nach Beschaulichkeit lechzenden Dichter, der in einer Zeit des Umsturzes und der Umwälzung lebte, musste Epikur als Erlöser erscheinen. Die epikureische Lehre trägt auf diese Weise bei, auf dem Wege der Opposition die humanitäre Kultur in Rom zu heben, wenn sie auch nicht ihr Ideal in die Zukunft verlegt.

Und wenn auch Lucretius im Gegensatz zu Seneca und Virgil kein Friedenspostulat aufstellte, so wirkte er doch durch seine wunderbare Schilderung iphigenischer Opfer beruhigend auf die erregten Gemüter seiner Zeit.

Mit Lucretius gewinnt auch der Epikuräismus an Macht und Ansehen in Rom und von nun ab treten die beiden grossen Lehren der Antique, der Stoizismus und der Epikuräismus in den Dienst der Humanisierung der Alten Welt.

Freilich nimmt, wie die Stoa, so auch der Epikuräismus in Rom ganz andere Gestalt an. Der Römer schleift ihm die Spitzen und scheidet alles Lebensunfähige aus ihm aus. Der Vertreter eines solchen geläuterten Epikuräismus in Rom war Lucretius, der neben dem Gesang auf das Frohe, Fröhliche auch noch den Frieden

---

[1]) Vgl. dazu L. Stein, c. O., p. 180.

[2]) De rer. Nat. I. 30—43.

feiert und der Humanität das Wort redet. In desselben Fussstapfen wandelte auch Ovid.

Ovid ist ein ausgesprochener Friedensfreund, ein Friedensfreund aus philosophischer Reflexion. Ovid meint, es gibt keine grössere Freude für den Menschen, als seinen Nächsten zu retten[1]). Der Friede ist für Ovid die erste Bedingung einer ruhigen normalen Entwicklung der bäuerlichen Bevölkerung. Der Krieg ruiniert den Bauer, verwüstet sein Feld und legt alle Landwirtschaft brach. Nur ein dauernder Friede kann das Gedeihen der Landwirtschaft sichern und garantieren. Und begeistert bittet er den Frieden, dieses Höchste aller Erdengüter der Menschen, in der Welt aufrecht zu halten[2]). Aber trotz all dieser Begeisterung für den Frieden zeigt uns das Geständnis seines Patriotismus, dass der ganze sittliche Ernst der antiken Friedensauffassung fehlt[3]). Dem antiken Menschen war, wie schon erwähnt, der Begriff Menschheit vollständig fremd, und sein Friedensideal konnte aus diesem Grunde kein vollkommenes sein.

Von den römischen Dichtern, die ihre Stimme für den Frieden verlauten liessen, ist noch Tibullus zu nennen.

Albius Tibullus, der aus eigener Erfahrung das Militär- und Kriegswesen kannte, hasste den Krieg von Herzen. Er nennt den Krieg einen Raubzug auf fremde Güter, und weist jeden Krieg, auch wo es sich um Verletzung nationaler Ehre handelt, zurück. Auch den durch ökonomische Differenzen verursachten Krieg lässt er nicht gelten. Jeder Krieg hat nach ihm seinen Grund in der Raublust der Völker, in der Jagd nach dem Golde. Er verflucht und verwünscht den Krieger, die Waffen und ihre Erfinder.

Er besang die Ruhe und den idyllischen Frieden, er sehnte sich zurück nach dem goldenen Zeitalter, in dem alle Menschen ruhig gelebt und friedlich waren. Wie später Rousseau dachte sich Tibullus den Urmenschen als ein mildes und friedliches Wesen. Diesen friedlichen, in idyllischer Ruhe lebenden Menschen besingt seine Muse.

Mit Albius Tibullus erschallt der letzte Gesang auf den Frieden in Rom. Wir wenden uns demnach den Historikern zu.

Historiker.

Fast die gesamte römische Historiographie weisst zwei markante Grundzüge auf, die oft zu einem einzigen sich verdichten: Den Hass gegen die Fremden und einen begeisterten Patriotismus.

---

1) Pont 11., 9. 39. 40.

2) Fast 1., 596.

3) Fast IV., 857.

Historische Objektivität und objektive Darstellung geschichtlicher Vorgänge war nicht die starke Seite römischer Historiker.

Wo es sich um römische Geschichte handelt, schrecken sie auch, um das Vorgehen Roms zu rechtfertigen, vor Entstellungen wahrer und Vorspiegelung falscher Tatsachen nicht zurück. Insbesondere zeichnen sich die Historiker der Republik durch ihren engherzigen Patriotismus und nationalen Egoismus aus. Unter der Aera des Kaiserreiches ist auch die Geschichtsschreibung vom Geiste der Zeit beeinflusst. Dass man bei Tacitus und Livius keine grossangelegte humanitäre Ideen finden wird, braucht eigentlich gar nicht gesagt zu werden. Tacitus' Hass gegen Juden und Christen, seine Wut gegen alle Fremden ist bekannt.

Erst mit Villejus Patroclus und Florus kommt die historische Unparteilichkeit etwas mehr zur Geltung. Patroclus gibt zu, dass der dritte punische Krieg ein Raubzug war, obgleich er selbst Soldat war; Rom war weder beleidigt noch angegriffen worden. Nur weil Rom Karthago seine alte Macht nicht verzeihen konnte, nahm es sich vor, Karthago zu vernichten [1].

Und Florus erklärte ebenfalls, dass die Zerstörung Karthagos und Korinths durch die Römer Verbrechen waren, aber vollends den Krieg gegen Numantia erklärte er als den ungerechtfertigsten, der je geführt wurde [2]. Das letzte Jahrhundert der Republik, klagt Florus, war ein Sekuläum von Feuer und Blut. Schlimmer konnte es gar nicht sein [3]. Warum ergriff Rom die Waffen gegen Kreta? Der Krieg gegen Kreta war ebenfalls ungerecht. Wir haben ihn nur geführt, um die schöne Insel zu erobern [4].

Die Idee des ewigen Friedens.

Es war schon oben davon die Rede, dass viele römische Dichter und Schriftsteller Augustus, als den Mann bezeichneten, der das goldene Zeitalter, das Zeitalter des ewigen Friedens verwirklichen wird. Die Genealogie dieser Idee in der römischen Literatur ist jedem halbwegs Gebildeten bekannt, und ich brauche nicht noch einmal darauf einzugehen.

Ihre Kontinuität ergibt sich auch teilweise aus unserer Darstellung. Dichter und Historiker haben diese Idee des ewigen Friedens, wenn auch in römischem Gewande präzis ausgedrückt. So z. B. behauptet Tacitus, dem man gewiss keine pazifistische Bestrebungen

---

[1]) Vill. Patroclus, I, 12.
[2]) Florus, VI, 18.
[3]) ibid. III, 19.
[4]) ibid. IV, 8.

nachsagen kann, „mit der römischen Universalmonarchie werde die Idee des ewigen Friedens zur Tatsache werden.“ Justinus, von den Scythen sprechend, drückt den Wunsch aus, dass alle Völker diesem Volke der Gerechtigkeit gleichen mögen. Der Krieg wird dann für alle Zeiten verschwinden. Nur eine blinde Naturgewalt, die der Mensch zu meistern ausser stande ist, wird noch den Menschen heimsuchen können, aber nicht mehr Schwerter und Mordstäbe [1]). Probus, wenn wir seinen Biographien Glauben schenken dürfen, wollte den frommen Wunsch Justinus in Wirklichkeit umsetzen. Probus war zwar selbst ein ausgezeichneter Feldherr, aber das Wohl des Menschengeschlechtes lag ihm nah am Herzen, und er schickte sich an, seine Mitmenschen mit einem dauernden, ewigen Frieden zu beglücken [2]). Aber der gute Feldherr war ein sehr schlechter Diplomat. Er beging die Dummheit, öffentlich zu erklären, dass die Soldaten bald überflüssig werden, insbesondere, wenn die Republik jene Höhe erreiche, die er ihr wünsche. Diese ehrliche Ungeschicklichkeit sollte er mit seinem Leben büssen, aber diese historisch beglaubigte Unklugheit, bezeugt die philantropischen und politischen Bestrebungen des Monarchen. Sein Biograph freilich bringt die Bestrebungen des Probus mit der Idee des goldenen Zeitalters in Verbindung. In einem Nachklatsch jesaihanischer Friedensvisionen lässt er sich weit und breit über die Herrlichkeit jenes erstrebten Zeitalters, in dem vollständiger Frieden herrschen wird, aus [3]). Aber aus all dem geht mit kristallheller Deutlichkeit hervor, dass die Friedensidee immer fortgelebt, und wenn sie in Epochen schicksalsvoller Umwälzungen unter der Schwelle des Bewusstseins schlummert, im geeigneten Moment tritt sie immer dem Menschen in mannigfacher Form entgegen und fesselt ihn in ihre Bahn. Im momento mori der Alten Welt begreift ein Kaiser die Idee des ewigen Friedens und macht alle Anstalten, diese Idee zu verwirklichen. Der antike Mensch konnte eine solche Idee kaum fassen. Ihm fehlte der Begriff der Menschheit, der Gerechtigkeit und wahrer Humanität. Und so lange der Mensch für die Verwirklichung dieser Idee noch nicht reif war, musste jeder Versuch ihrer Verwirklichung verbluten; indessen nimmt die Entwicklung dieser Idee ihren normalen Lauf durch die Geschichte der Menschheit; allmählich ringt der Mensch diejenigen Begriffe und Ideen seinem Genius ab, die für die Verwirklichung der Friedensidee die ersten Voraussetzungen sind. Den ersten Schritt auf diesem Wege machte der römisch-griechische Historiker Polybius.

---

[1]) Justinus, II, 2.

[2]) Gibbon, histoire de la décadence de l'empire romaine, p. 12.

[3]) Vopiscus Probus, c. 20—21—23.

Die Ausdehnung des römischen Reiches gab einigen römisch-griechischen Historikern Anlass zu einer höheren Betrachtung des historischen Werdeganges. Diese erste Beobachtung mag den ersten Antrieb zu einer generelleren Geschichtsauffassung gegeben haben, denn solange die Völker durch scharfe nationale Abgrenzung von einander getrennt waren, konnte ein antiker Geschichtsschreiber eine universelle Konzeption des geschichtlichen Werdens kaum fassen. Die Weltherrschaft Roms hat auf diese Weise den Anstoss zu einer gross angelegten Geschichtsschreibung gegeben. Die politische und allgemeine kulturelle Wechselwirkung, die aus der römischen Universalherrschaft resultiert, paralysierte die römisch-nationale Engherzigkeit und traf den römischen Nationalegoismus ins Herz. Durch den Verkehr mit den andern Völkern, durch das Bekanntwerden mit ihren Sitten und Gebräuchen ward die Spitze des römischen Egoismus resp. Exklusivismus geschleift und mit dem umsichgreifenden Einfluss des Hellenismus und seiner Kulturträger in Rom war der Weg für eine weitherzige Auffassung der Dinge geebnet.

Zu den ersten, die den neugebahnten Weg einschlugen, gehört der schon erwähnte griechisch-römische Geschichtsschreiber Polybius. Er erkannte mit scharfem Blick die Vorteile und Vorzüge einer allgemeinen Geschichte und machte kurzerhand dem historiographischen Partikularismus ein jähes Ende. Durch die Untersuchung der vielfach in und durch einander verzweigten historischen Ereignisse, durch die ineinander geschlungene Verkettung geschichtlicher Geschehnisse kommt Polybius auf die Ursache und Zwecke der geschichtlichen Ereignisse zurück und stellt über viele Ursachen, die schicksalsvolle Schläge für die Menschheit zur Folge hatten, Betrachtungen an, die für die Geschichte der menschlichen Kultur nicht ohne Bedeutung geblieben sind.

Polybius war der erste Historiker, der die Frage stellte, was ist Krieg, resp. was ist der Zweck des Krieges? Und er antwortete im Gegensatz zu fast allen antiken Geschichtsschreibern, aber in Uebereinstimmung mit dem im 16. Jahrhundert lebenden Hugo Grotius, dass der Zweck des Krieges im besten Falle nicht die Vernichtung und Ausrottung des Gegners, sondern die Wiederherstellung der nationalen Injurie, die in materieller oder moralischer Weise von einem fremden Volke zugefügt wurde [1]).

Der Krieg erstreckt sich nur bis zur Gutmachung des verursachten Schadens. Alle Handlungen im Kriege, die nicht auf die Erreichung dieses Zweckes ausgehen, sind barbarisch und un-

[1]) Polybius, V, 11, 5.

gesetzlich. Daraus folgerte Polybius, dass dem Sieger kein Recht zusteht, über die Einwohner eines besiegten Landstriches herzufallen, die ganze Bevölkerung für den Krieg leiden zu lassen, sondern es ist Pflicht des Siegers, die Unschuldigen von den Schuldigen zu scheiden, und, wo diese Scheidung unmöglich ist, auch die Schuldigen, infolge einer möglichen Mitleidenschaft der Unschuldigen zu schonen[1]). Da Polybius die Möglichkeit eines gerechten Krieges bejahte, so konnte er nur eine Reform der Kriegführung anbahnen, und das ist auch tatsächlich sein Verdienst. Er nimmt dem Sieger das Recht, nicht nur der Zerstörung, sondern auch des repressiven Vorgehens gegen die Besiegten. Er mahnt auch den Sieger, die Heiligtümer des Besiegten zu schonen[2]). Schliesslich dringt auch bei Polybius der Friede zu einem positiven Ideal durch, „denn der Friede", so belehrt uns Polybius, „ist eines jener Güter, die alle Menschen als höchste anerkennen, und alle Mittel werden wir anwenden, um ihn aufrecht zu erhalten" [3]).

Es ist nicht hier die Stelle, den grossen Kulturfortschritt, den Polybius für den Ausgang der Antike bedeutet, ausführlicher zu behandeln. Uns interessiert nur an Polybius seine Stellung zu Krieg und Frieden. Wir haben feststellen können, dass er nicht nur ein wahrer Befürworter des Friedens war, sondern dass sein ganzes Weltbegreifen ihn auf diese Bahn führte. Er ahnte schon den konzentratorischen Prozess in der Menschheitsgeschichte voraus. Aus diesem Ahnen schöpfte er eine weite, grossangelegte Moral. Und seine Moraldevise lautete: „durch Recht zum Frieden."

Philosophie.

Der segensreiche Einfluss der Stoa in Rom machte sich auf allen Giebieten der römischen Geisteskultur geltend.[4])

Wie sich ihr Einfluss in der Literatur und Geschichtsschreibung äusserte, haben wir oben anzudeuten versucht. Nunmehr wollen wir den Spuren dieses Einflusses in der Philosophie nachgehen.

Zwei grosse römische Denkergestalten treten uns unter dem Einfluss der Stoa entgegen: Cicero und Seneca.

Cicero legt ein feines Verständnis für den sozialen Moment im menschlichen Leben an den Tag. Das menschliche Zusammenleben ist nach ihm ein objektivnotwendiges. Es ist nicht nur die

[1]) ibid.

[2]) ibid. V, 11. 3—XXV, 2, 3.

[3]) ibid. IV, 73, 3.

[4]) J. A. Orloff, Ueber den Einfluss der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz. Brandis O. c.

Schwäche des Einzelnen im Kampfe ums Dasein, die die Menschen aneinander bringt, sondern dem Menschen ist der Assoziationsinstinkt eigen und der Geselligkeitstrieb und das soziale Bedürfnis bringen die Menschen einander näher [1]).

Es sind die Bande der Nachsicht und des Wohlwollens, die die Menschen umschlingen. Diese Lebensweise der Menschen ist auf ein Gesetz der Soziabilität zurückzuführen. Die Nächstenliebe ist der Urquell der Tugend [2]).

Die Natur einigt die Menschen, welche die Bosheit teilt und zersplittert; sie verstehen nicht, dass sie Verwandte sind, wenn sie es verstünden, dann würden sie wie die Götter leben [3]).

Die Nächstenliebe als Ausfluss der seelischen Veranlagung des Menschen und das Recht auf der andern Seite, bilden die Grundsäulen der menschlichen Gesellschaft.

Das Recht ist nach Cicero die zweite Seite der Nächstenliebe. Damit ward durch ihn das Recht in ein neues, progressives Stadium gebracht [4]).

Cicero erkannte zuerst das Recht als etwas Ewiges, Unwandelbares, das das Weltall beherrscht [5]).

„Wir sind für die Gerechtigkeit geboren,“ und die Gerechtigkeit in ciceronischer Fassung macht dem Menschen seinen Nächsten teuerer als ihn selbst, mit der Gerechtigkeit scheint jeder von uns nicht für sich, sondern fürs ganze Menschengeschlecht geboren [6]).

Und doch hat auch selbst ein Cicero nicht vermocht, die Schranken des engherzigen Patriotismus zu durchbrechen.

In seinen Ansichten über die Sklavenfrage ist zwar Cicero über Plato hinausgegangen, konnte sich jedoch zu der Idee einer völligen Abschaffung der Sklaverei nicht emporschwingen. Cicero teilte im Prinzip seine völkerrechtlichen Ansichten mit Plato, er lehrt die Vereinigung von Moral und Politik.

Aber bei Cicero sind wir auch da schon um einen Schritt weiter. Er sucht zwar als guter Römer die römische Expansionspolitik zu entschuldigen, aber er geht über Plato hinaus, indem er

---

[1]) De Rep., I 25.

[2]) De Legg., I 15.

[3]) Quae natura principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius. Est enim prinum quod cernitur in universi generis humani societate und weiter Ac latissime quidem pateus hominibus inter ipsos, omnibus inter omnes societas haec est. De Off., I., 16.

[4]) Vgl. dazu Hermann Cohens Einleitung zu Langes Geschichte des Mat. 5. Aufl. S. 68.

[5]) De Legg., II, 4.

[6]) De Legg , I., IV.

auch dem Fremden nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte zuerkennt.

Was uns aber Cicero näher bringt, ist seine Ausdehnung des Rechtes auch auf den Krieg. Einen Krieg führen, schliessen, einen Krieg unternehmen, alles das ist dem Rechte unterworfen [1]).

Man muss jeden Krieg, der ohne Ursache unternommen, dem keine öffentliche Kriegserklärung vorausgegangen war, als einen ungerechten betrachten [2]).

Alle Differenzen können auf zwei Arten geschlichtet werden. Erstens durch die Vernunft, die dem Menschen eigen und seiner würdig ist, und durch die Gewalt. Die erste Methode ist eine menschliche, die zweite eine tierische. Man greife nur dann zum zweiten Mittel, wenn uns die Anwendung des ersten unmöglich wird [3]).

Cicero kann nicht genug die Grausamkeiten des Krieges auf dem Schlachtfelde brandmarken. Man müsse nach ihm all diejenigen gnadenvoll empfangen, die die Waffen strecken und sich vertrauensvoll den Generalen ergeben. Und doch, wo es sich um Rom selbst handelt, vergisst Cicero seine kriegsrechtlichen Ansichten. Er bedauert zwar die Zerztörung von Korinth, aber er entschuldigt sie dennoch.

In der Schlacht verpönt und verdammt er den persönlichen, den einzelnen Zweikampf. Sich blindlings und waghalsig in den Taumel der Schlacht begeben, um Körper an Körper mit dem Feinde zu kämpfen, nennt er wildes und grausames Spiel, das der Waldbestie ziemt [4]).

Er lässt auch den Waffenrichter als den alleinigen nicht gelten.

Und endlich ist Cicero der erste grosse Römer, der sich offen für einen konstanten Frieden ausspricht. Der Friede ist für ihn das höchste Gut auf Erden. Das Wort Frieden drückt schon Reiz und hohen Genuss aus [5]).

Stellt noch Cicero in seiner ganzen Persönlichkeit den grossen bewussten Römer dar, so erscheint uns sein späterer Landsmann Seneca in ganz anderem Lichte. Die Friedensliebe und Friedensideale Senecas sind ohne jeden Vorbehalt. Bei Seneca kommt noch der Umstand hinzu, dass er neben den Lehren der Stoa in ihrer lautersten Gestalt auch unter dem Einfluss Platos steht. Während das religiöse Bewusstsein Senecas auf den Einfluss der platonischen Philosophie zurückzuführen ist, verdankt er sein soziales Weltbegreifen der zenonischen Philosophie.

---

[1]) De Leg., II., 14.
[2]) De Rep., IV., 23.
[3]) De Off., I., 11.
[4]) De Off., I., 23.
[5]) Philipp, II., 44; XIII., 1.

In seinem Geist lösen sich Zeno und Plato harmonisch auf. Die religiöse Stimmung der Zeit und der Beginn der Aera in der Geschichte haben auf Seneca nicht wenig eingewirkt und so sehen wir den Römer in den ersten Jahren nach Christus, obwohl kein offizieller Christ, doch mit der ganzen Milde des Urchristentums, mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl auf der Warte stehen, und seine Zeitgenossen zum Frieden mahnen.

Seneca ist ganz politisch gestimmt. Die Natur, so lehrt er, hat uns alle ähnlich geschaffen, sie hat uns allen gleich eine und dieselbe Liebe eingeflösst. Ich bin Mensch und nichts Menschliches ist mir fremd[1]), und seine soziale Maxime lautet: „Jeder muss für den zweiten leben, wenn er für sich leben will[2])."

Seneca kennt weder Sklaven noch Herren. Ihm sind alle Menschen die gleichen Aristokraten der Schöpfung. Der, den du Sklaven nennst, ist gleich dir aus demselben Ursprung, atmet dieselbe Luft, lebt und stirbt wie du[3]). Die ganze Menschheit stellt sich ihm, wie auch Mark Aurel, als eine grosse Gemeinschaft dar, deren Glieder durch Liebe, Geselligkeit, Recht und Billigkeit miteinander verbunden sind. Diese weltbürgerliche Absicht der Stoa, die auf die Formel jus generis humani gepresst nicht nur bei Seneca, sondern auch bei andern Häuptern der römischen Stoa wiederkehrt, resultiert letzten Grundes aus ihrem pantheistischen Erkennen. Der Mensch wird von derselben allgemeinen Vernunftkraft durchhaucht, wie alle anderen Individuen, selbst die hässlichsten. Damit hängt es auch zusammen, dass die Stoa das Prinzip der Gerechtigkeit in ihre sozialethische Konzeption einführte. Aus allen sozialethischen Lehren der römischen Stoa erkennt man den pantheistischen und wenn man will, den naturalistischen Ausgangspunkt[4]). Der Ausgangspunkt, selbst bei Seneca, ist im letzten Grunde die Natur. Dieser Naturalismus der Stoa blieb nicht ohne gefährliche Folgen auf die weitere Entwicklung des menschlichen Denkens. Der stoische Friedensstaat ist der „Weisen"-Staat, in dem sich keine Ehe, keine Familie, kein Tempel und keine Gerichtshöfe befinden, steht keinem anderen Staate gegenüber, weil alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben. Hier fällt schon der Widerspruch auf. Der Weisenstaat hat mit den andern Plebsstaaten nicht das geringste gemein, wie der stoische Weise mit der Masse nichts gemein hat. Wie ist bei dieser Differenz eine all-

---

[1]) Epist., 95.

[2]) Epist., 48.

[3]) Epist., 47.

[4]) Sen. ep. 95, 52: membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit". Auch in De otio, Kap. 31.

gemeine Verbrüderung möglich? Mark Aurel konnte noch im Feldlager schreiben, „da eine Vernunft das Weltall beherrscht, soll auch nur ein Weltgesetz die Menschen verbinden, denn alle Menschen sind Genossen eines Weltstaates", und Seneca konnte laut rufen: „Durch Brüderlichkeit zu Gleichheit." Aber der Widerspruch zwischen dem praktischen Universalismus und dem theoretischen Individualismus, der in der Orientierung an der Natur seine Wurzel hat, musste doch später an den Tag treten, und zwar im Christentum [1]).

Christentum, Kirchenväter und Sekten.

Keim, Rom und das Christentum.
Aubé, L'église et l'État dans la seconde moitié du III siècle.
Adolph Harnack, Aulitia Christi.
Adolph Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatsreligion.

Christentum.

Ganze, in sich abgeschlossene Kultursysteme, die jahrhundertelang in der Weltgeschichte wurzeln, teilen zuweilen das Schicksal ihrer Schöpfer und Träger. Sie erzittern vor dem Sturmwind der Geschichte, werden in ihren Grundfesten erschüttert und stürzen zusammen. Aber darin unterscheidet sich die Kultur von ihrem Schöpfer und Träger. Der Mensch bringt seinen Todeskeim mit sich bei seinem Eintritt ins Leben; ein Kulturkadaver birgt den Lebenskeim in sich für eine andere, auf seinem Grabe zu erblühende Kultur.

Etwa nach dieser Werdensart trat das Christentum in die Menschheitsgeschichte. Nicht hat es eine tolle Laune der Nacht geboren, nicht ist es ein irrer Geistesblitz, der die Menschheit traf. Seinen Keim barg schon die Antike und eine Berührung, ein Zusammenstoss dreier entarteter Kulturtypen hat es ins Leben gerufen, zum Leben erweckt. Das Christentum ist der Strom, in den der Ideenfluss des kosmopolitischen Griechenlands, der spätrömischen Stoa und die Messiasidee des Judentums münden. Das Christentum ist ein Erzeugnis dieser Gedankenkreuzung. Es verkündet ein religiöses Weltreich und einen — himmlischen Frieden. Die Idee des Weltreiches und des Weltfriedens sog ihre Nahrung aus dem Imperium Romanum. Die messianischen Verheissungen des Christentums waren schon Jahrhunderte vor dem Christentum verlautbart worden, ebenso die Idee der einen, geeinten Menschheit. Die kosmopolitische Grundtendenz des Christentums ist ebensowenig

[1]) Vergl. Literaturnachweis.

seine Neuschöpfung wie die Idee des Messianismus und des Weltreiches. Seine Bedeutung für die Menschheitsgeschichte und der Friedensidee, das es stellenweise verkündet, ohne jedoch eine klare Tendenz auszusprechen, ist seine zeitweilige prinzipielle Ueberwindung des Partikularismus, an dem der Mensch des ausgehenden Altertums blutete. Die Grundabsicht des Christentums war im Sinne der Messiasidee, alle Völker der Erde zu umspannen, alle vor Gott gleichzustellen. Es hat mittelst seiner Existenz versucht, die bis dahin nur in Judäa Wurzel gefasste Gleichheits- und Einheitsidee zu verwirklichen oder ihre Verwirklichung anzubahnen. Aus dieser seiner Grundtendenz ist schon die Stellung des Christentums zu Krieg und Frieden zu ersehen. Das Christentum ist im Prinzip, wenn wir es als Ganzes fassen, gegen den Krieg. Seinem Charakter nach ist es eine Religion der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe.

Seine unkriegerische Tendenz ist noch aus einem andern Umstand zu erklären. Das lebensmatte, absterbende Altertum, von einem lebensverneinenden Winde umweht, konnte dem Krieg keinen Geschmack abgewinnen. Es ging eine tief religiöse Stimmung durch die am Grabe des Altertums stehende Menschheit. Man war der Erde überdrüssig, des Fleischgenusses satt und die Scheu vor dem Unbekannten trat als Reaktion an Stelle des römisch-griechischen Lebenstaumels. Aus einem Meere dunkler Stimmungen, die drei zugrabegehende Kulturen auslösten, goss sich die religiöse Gestalt des Christentums zusammen. Ein unheimliches, banges Gefühl bemächtigte sich jener Generation. Der Einzelne fand sich plötzlich allein, es ging in ihm eine Sehnsucht nach Zusammenleben, nach engem Zusammenleben auf. Und wohl selten hat die Menschenbrust vor Liebe, Mitleid und Erbarmen für seinen Mitmenschen so gezittert, wohl selten löste das Menschengeschlecht so gewaltige Stimmungen aus, wie die Menschen zur Zeit des Urchristentums. Es hatte einen Augenblick den Anschein, als würden jene Stimmungen alle Spaltungen und Teilungen innerhalb der Menschheit verwischen, als würden diese dunkeln Akkorde der gebrochenen Menschenbrust, dieser Totengesang matter Seelen, die ganze Menschheit zu einem Chor zusammenschmelzen, aus den einzelnen Gliedern einen ganzen Körper giessen.

Das Christentum hat durch seine Verschmelzung des jüdischen Monotheismus mit dem heidnischen Polytheismus den Monotheismus popularisiert. Dem Antagonismus unter den Göttern war damit ein Ende gemacht. Das konnte natürlich auf das Weltbegreifen jener lebensmatten Menschen nicht ohne Einfluss bleiben. Der Idee der einen Gottheit stand bald die Idee der einen Menschheit gegenüber. (Allerdings nur einen kurzen Augenblick.)

Jesus hat dem sehnsüchtigen, liebesbedürftigen Menschen die

Zunge gelöst[1]). Was seit fast einem Jahrtausend unter verschiedenen Himmelsstrichen und verschiedenen Stimmen erklungen war, hat der christliche Religionsstifter in einem Akkord ausgedrückt: „Friede sei Gott in der Höhe“ . . . .

Ein Gott, eine Menschheit. Schon mit der Popularisierung des Menschheitsbegriffes durch das Christentum macht sich bald eine Umwälzung im Denken und Handeln des alten Menschen bemerkbar. Einst galt der Fremde als Feind, als Barbar. Mit der Ausbreitung des Christentums ändert sich für eine Weile das Bild. Durch die Erhebung des Glaubens an einen Gott zum festen Dogma erhob auch das Christentum die Menscheneinheit auf die Höhe des religiösen Glaubens. Brüderlichkeit und Sklaverei sind unversöhnliche Gegensätze. Alle Völker sind gleiche Glieder der grossen Menschheitsfamilie. Hier liegt schon der Keim zu einem Völkerrecht.

Seinem Charakter nach hätte das Christentum und sein Stifter den Krieg in positiven Formen verdammen sollen. Aus Math. 8, 5 ist zu ersehen, dass Jesus über diese Frage hinwegging. In gesetzgeberischer Form schafft das Christentum den Krieg nicht ab, es untersagt auch nicht der Obrigkeit, mit dem Mordinstrument zu hantieren. Und da es der Obrigkeit anheimgestellt wird, Krieg zu führen oder nicht, so hat der Untertan dem Satze gemäss „Gebet Cäsar was des Cäsars ist“ kein Recht, den Gehorsam zu verweigern.

Und wenn seine spätern Träger und Fortpflanzer dem Kreuz mit Schwert und Scheiterhaufen einen Weg zu bahnen gesucht, so ist dies nicht allein auf das Konto der übereifrigen Priester zu setzen, sondern die Uneinheitlichkeit des Christentums hat diesem Missverständnis Vorschub geleistet. Das Christentum ist nicht das Erzeugnis eines einheitlichen Kulturbewusstseins, die Elemente, aus welchen es sich zusammensetzte, lösten sich später teilweise auf. Eine Verdichtung von Stimmungen, war sein soziologisches Element zu schwach entwickelt, sein unsoziologisches, religiös-überirdisches zu stark. Die Unmöglichkeit eines harmonischen Verschmelzens dieser beiden Elemente infolge ihres Missverhältnisses zueinander brachte es um die Früchte seiner Mission.

---

[1]) Trotzdem ist das Verhältnis Jesu zum Kriege und zum Soldatenberuf ein zweideutiges. Jesus selbst bediente sich oft kriegerischer Bilder und Gleichnisse. Der Begriff Obrigkeit im Neuen Testament ist der Quell so vieler Missverständnisse. Auch passt die Scheu vor der Obrigkeit im Neuen Testament sehr schlecht zu dem religiös motivierten Anarchismus des Urchristentums. Harnack führt zwar zur Entschuldigung an, dass allen Religionen dieser Grundzug gemeinsam ist, dass alle Religionsstifter sich solcher Bilder bedienen. Indessen das hebräische Zebaoth, ein Prädikat Gottes bei den Propheten, bedeutet Scharen, nicht Heeresscharen. Ob Buddha sich kriegerischer Bilder bediente, ist mir nicht bekannt, im Vandikat kommt das Wort Krieg fast gar nicht vor.

Der Spleen der Zeit, der die alte Gesellschaft umschwebte, war eben nur die Grabesstimmung des absterbenden Altertums. Der Wille zum Leben war bald wieder erwacht und die Geburtsfreuden der neuen Welt liessen bald den Rest geistiger Umnachtung verscheuchen.

Die Luft war gereinigt. Da trafen zwei Welten zusammen. Die Welt Jesu und die Welt der eisernen Cäsaren. Die Jünger Jesu, ohne genügende Kraft die Welt, das neue Leben zu meistern, fristen auf Erden ein überirdisches Sein. Sie verlieren den Boden unter den Füssen, und der Wechsel der Zeit eliminiert aus dem Christentum das schon an sich schwach entwickelte Moment im Komplex christlichen Denkens. Sie glaubten, dass alle Völker mit einem Male zu ihnen kommen werden, und da sie noch obendrein den baldigen Weltuntergang und das Entstehen des Himmelreiches erwarteten, legten sie für Politik nur wenig Interesse an den Tag. Die ersten Kirchenväter beschäftigten sich fast ausschliesslich mit himmlischer Zukunft und dachten nicht an das Leben, in dem sie doch wurzelten, an das Kriegsgerassel, das in ihrer Nähe tobte.

Indessen liess der ersehnte Untergang der Welt auf sich warten und die Verbreitung des Christentums stiess auf Hindernisse und Schwierigkeiten, die die Kirche nicht leicht überwinden konnte. Bald brachen auch innerhalb der Kirche Meinungsverschiedenheiten aus. Es kam zu Differenzen, zu Spaltungen und zu folgenschweren Konflikten. Die christliche Einheit war zerrissen. Der Geist der Teilung lebte wieder auf und verscheuchte den milden Geist der Einheit und der Brüderlichkeit. Wieder feiert der Krieg wilde Orgien. Hiess es einst Hellene und Barbar, so lautet jetzt die Parole Himmelreich und Satansreich.

Die ersten Christen sahen im Blutvergiessen ein Verbrechen. Sie beriefen sich stets auf des Meisters Wort: „Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen [1].“ Die ersten Christen trugen auch keine Waffen. Der Mensch ist heilig und ihm das Leben zu nehmen ist ein Verbrechen [2]. Tertullian rief aus: „Ein Christ wird in den Krieg ziehen, ein Christ wird in den Friedenszeiten Waffen tragen?“ Und desgleichen Origines, wenn er sagt: „Wir werden keine Nation mit den Waffen bekämpfen, wir werden das Kriegshandwerk nicht lernen, denn wir sind durch Jesum Kinder des Friedens geworden“ [3]).

Soldaten, die zum Christentum sich bekehrten, desertierten

[1]) Math. XXVI, 52.

[2]) Lactant. Divin. Just. VI. 20; ebenso Lucifer de Calogari in seinem pro Filio dei.

[3]) Origin. c. Cels. V. 33.

massenweise[1]). Und viele sind Märtyrer ihrer Ueberzeugung geworden[2]).

Der Widerspruch zwischen der Welt Jesu und der Welt der Cäsaren war zu stark, die Gegensätze zu gewaltig, als dass sie sich jemals hätten aussöhnen können, ohne dass eine der beiden Mächte ihren Gesamtcharakter verlöre. Der Erhaltungstrieb bäumte sich gegen die Lehren des Christentums auf, der Wille zum Leben legte gegen das Urchristentum sein feierliches Veto ein und der römische Rassengenius sträubte sich gegen jene leib- und energietötenden Lehren. Nicht hat das Christentum Rom überwunden, sondern im Gegenteil. Rom blieb Siegerin im Kampfe und die spätern Kirchenväter, auf die wir bald zurückkommen, gaben dem römischen Sieg ihre Sanktion.

Der heil. Augustin führte den Frieden mit Rom herbei und das Konzil kodifizierte seinen Vertrag. Kaum war eine Versöhnung zwischen Rom und Christentum herbeigeführt worden, als das Christentum, vielmehr die Kirche, zur Frage Krieg und Frieden eine ganz andere Stellung einzunehmen begann. Nicht nur war das Verbot des Waffentragens und der Anteilnahme am Krieg aufgehoben worden oder unbeachtet geblieben, sondern die Konzile fingen an alle Deserteure, sogar diejenigen, die in Friedenszeit ausgerissen waren, zu exkommunizieren[3]).

Die Sanktion des Krieges durch die Träger des Christentums ist noch aus einem andern Umstand zu erklären. Solange das Christentum von der neuplatonisch-jüdischen Ideenwelt beherrscht war und bitter um seine Existenz kämpfen musste, hatte es allen Grund, sich negativ zum Kriege zu verhalten. Dann war das Christentum vom Staate ausgeschlossen, verfolgt und konnte sich schon aus diesem Grunde nicht dazu entschliessen, für die Interessen des Staates, unter Einsetzung von Leben und Gut, einzutreten. Ferner ist nicht zu übersehen, dass damals der Krieg mit Götzendienst verbunden war, was die Christen davon abhalten musste, mit den Götzendienern gemeinsame Sache zu machen.

T e r t u l l i a n kommt tatsächlich in seiner Corona milit. Kap. II und in seiner andern Schrift: De Idolatria, darauf zurück, indem er ausführt: Non convenit sacramento divino et humano signo Christi et Diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi. Deo et Caesari.

Aber noch mehr wird die Beteiligung am Krieg für unstatthaft

---

[1]) T e r t u l l i a n d e C o r o n a II.

[2]) N e a n d e r, Geschichte der christlichen Religion I. 249.

[3]) Im Jahre 314 verurteilte ein Konzil die Soldaten, die aus religiösen Beweggründen desertierten.

erklärt, weil es einem Christen nicht geziemt, mit dem Speere nachts die Tempel zu hüten, mit dem Christi Seite durchstochen wurde[1]).

Also im grossen und ganzen war die Anteilnahme am Kriege nicht nur aus religiös-moralischen Gründen, sondern und vielleicht hauptsächlich aus politischen Gründen untersagt worden. Die religiöse Motivierung des Verbotes ändert an der Sache nichts. Die vom Staate Verfolgten wollten keine Staatsdienste verrichten. Es lässt sich aber auch nicht behaupten, dass alle Christen jenem Verbote Folge leisteten. Wir wissen, dass trotz des Verbotes doch viele Christen Kriegsdienste taten[2]).

Im Moment, wo die Gründe, die den ersten Christen die Anteilnahme am Kriege untersagten, infolge des Zeitwechsels ihre Kraft verloren und das Christentum aufgehört, die verfolgte Religion zu sein, trat, wie bereits angedeutet, eine totale Aenderung der Situation ein. Durch die Aenderung der Situation erhält auch das Christentum eine andere, unverkennbare Gestalt. Es hat sich im Kampfe mit den äussern Mächten tapfer durchgerungen, auch gesiegt und sein Sieg war sein Grab. Der innere sittliche Kern wird durch eine äussere Macht eliminiert und von nun ab haben wir es nicht mehr mit dem Christentum, sondern mit der Kirche resp. mit den Kirchenvätern zu tun.

Kirchenväter.

Die heidnischen Embleme waren von den Feldzeichen der römischen Legionen verschwunden und statt ihrer erhob sich nunmehr das Kreuz des christlich gewordenen Roms. Das Christentum ist Staatsreligion geworden und tausende junger Christen, die noch gestern den Krieg und die Mordwaffe verpönten, zogen unter Gesang und Begeisterung in die Schlacht. Die allmählich zu einer festgefügten Organisation zusammengeschlossene Kirche musste nun Mittel und Ausrede suchen, diese plötzliche Umchristelung und Entchristung des Christentums zu bemänteln. Im Momente, wo das wahre Christentum „siegt“ und sein Grab findet, im Augenblicke, wo aus einer gross angelegten Lehre, die die Menschheit in ihren Bann fesseln sollte, ein obskur-theologisch-mystischer Wahn wird, höhlt sich ein finsterer Abgrund, eine verfinsternde Scholastik, die alle Widersprüche auszusöhnen sich anschickt und das grösste Verbrechen, den Krieg, mit allerhand Geistesdiebereien zu sanktionieren trachtet.

Rom, das fleischgierige Rom, hat den sich selbst geisselnden Mönch absorbiert, das Christentum verzehrt. Das Christentum hat infolgedessen jeden Einfluss auf das praktische Leben, auf die

[1]) Tertullian, ibid.

[2]) Tertullian, ibid.

Bewegungen der Massen verloren. Die Kirche stand nun vor der grossen Frage: Wie ist die Masse unter den Einfluss der Kirche und in die kirchliche Gewalt zu bringen. Es blieb ihr nur der eine Weg: das Individuum. Zu diesem Zwecke musste die Kirche dem Christentum eine Gestalt geben, die Zugkraft hat, den einzelnen in ihren Schoss zu locken. Die Scholastik besorgte diesen Dienst. Das war das Verbrechen am Christentum, das jene Gaukler des Geistes begangen haben. Jesus ging von der Masse aus, er verkündete ihr Glück, er verhiess ihr eine Zukunft. Jesus Lehren waren für die Massen bestimmt. Er lehrte Gleichheit vor Gott und traf damit den übermütigen Aristokratismus der Römer und Griechen ins Herz. Die Patristik und Scholastik verstanden es, den lebendigen Kern des Christentums, den vibrierenden Nerv abzutöten — es zu „vergeistigen". Wie entschuldige man den Massenmord durch Christen? Der Geist des Christentums verbietet ihn. Der fromme Augustin gibt darauf eine Antwort. Er gibt dem Frieden eine scholastisch-augustinische Brechung — er verlegt ihn gänzlich in den Himmel. In seiner Schrift „De civit. Dei" XIX. II, 21, 31 und 61 heisst es über den Frieden: „Der wahre Friede ist der Friede im Himmel. Der weltliche Friede ist zwar ein grosses Gut, dem aber eine grössere Bedeutung zu geben man Abstand nehmen muss, da alles Irdische doch nur vergänglich ist." Und an einer andern Stelle: „Die Christen sind weit davon entfernt, den Krieg zu verdammen, sie betrachten ihn vielmehr als ein notwendiges Uebel, als eine Strafe Gottes. Der Krieg, verkünden die alten Kirchenväter, ist wie die Pest, der Hunger und alle andern Uebel der Welt Heimsuchungen, den Menschen zu strafen, zu bessern und ihn selig zu machen. Jedes Geschlecht muss von diesem Uebel heimgesucht werden." [1])

Ja, der heilige Augustin unternahm es sogar, zu beweisen, dass der Krieg nicht nur ein notwendiges Uebel ist, sondern, dass er im Geiste des Christentums begründet ist und zu den Lehren Christi passe. „Die Kriegsknechte, die sich um ihr Seelenheil bemühen, werden nicht aufgefordert, ihrem Handwerk zu entsagen; Petrus tauft den Zenturionen Kornelius, wissend, dass er es mit einem Militär zu tun hat. Paulus selbst schafft sich eine Wache zu seiner Verteidigung an." Der Satz, „alle, die das Schwert führen, werden durch das Schwert umkommen", und andere pazifistische Stellen des

---

[1]) Augustinus sieht sogar den Krieg als eine Wohltat an. Hier ein paar Blüten: „cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter, vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala et mala voluntas velut hostis interior roboratur" und in bezug auf die Gottgefälligkeit des Waffendienstes: „virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum" (ep. 207 ad Bonif. cap. 4, 138 ad Marcell 12.

Neuen Testaments, werden von Augustin willkürlich interpretiert, entstellt und im Sinne des Krieges gedeutet. Er erklärt, dass der Herrscher, der die Macht hat, Krieg zu führen, es tun kann, sobald er es selbst für recht und richtig hält und ein Christ darf unter ihm dienen, selbst, wenn der Fürst nicht gottgefällig ist. Diese Lehren Augustins wurden für die Kirche grundlegend und richtunggebend. Es dauerte allerdings noch einige Zeit, bis die Kirche den Krieg in dem Masse sanktionierte, in dem sie ihn später forderte. Noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts erklärte es Pabst Leo als dem Gebote der heiligen Kirche zuwiderlaufend, wenn solche, die bereits Busse getan, das Waffenhandwerk wieder aufnehmen. Verschiedene Konzilien untersagten den Geistlichen Krieg zu führen und verhängten schwere Bussen über diejenigen, die sich diesem Verbote nicht fügen wollten.

Zu Zeiten Wilhelm des Eroberers verfassten normannische Prälaten einen Kanon, der auch die Bestätigung des Papstes gefunden, in dem es heisst, dass der, welcher sich bewusst ist, einen Mann in der Schlacht getötet zu haben, ein Jahr lang Busse tun müsse und wer mehrere Menschen getötet, ein Jahr für jeden büssen solle.

Von dem Verhältnis der Päpste zum Kriege wird noch später die Rede sein.

Das intime Verhältnis der frühmittelalterlichen Kirche zum Krieg ist in keinem Falle, wie es Lecky glauben machen will[1]), auf den Einfluss des Islams zurückzuführen, sondern es muss als direkte Folge der Aussöhnung des Christentums mit Rom angesehen werden. Die Glaubenskriege haben sich sehr rasch herausgebildet und schon die Kriege gegen die arianischen Völker sind als heilige Kriege dargestellt worden, die dem Krieger den Himmel als Lohn versprachen. Neuerdings ist auf die eigenartige Rolle Chlodwigs hingewiesen worden, dass sein Krieg gegen die Westgoten gleichzeitig ein Krieg der Geistlichkeit war, denn Remigius von Reims unterstützte ihn mit Rat und Tat und die Geistlichkeit bot alles auf, um ihm zum Siege zu verhelfen. Die absoluten Ansprüche, die die Kirche an das Individuum stellte, das politische Streben der Kirche, die Absorbierung des Staates durch die Kirche und die Verfinsterung des Geistes beim Anbruch des Mittelalters, die die mittelalterliche „Rechtgläubigkeit" schuf, waren die Keime, aus welchen sich ein kriegerischer Geist naturgemäss entwickeln musste. Diese soziologischen Faktoren im Verein mit den Lehren des heiligen Augustin haben aus den Evangelien und den Lehren des Christentums jene Kirche geschaffen, die mehr

[1]) Vergl. Westermark, The origin and developement on the moral ideas Chapter XV p. 349, wo es heisst: „Christianity had entered on the war-path already before it came into contact with Muhammedanism."

als ein Jahrtausend aus der christlichen Welt einen grossen Schlachtplatz gemacht.

Schon zu Cyrians Zeiten war die Lehre verkündet worden: „Nulla salus extra ecclesiam". Die Kirche ward so zur höchsten Machtinstanz des Lebens, und was Wunder, wenn sie Gelüste überkamen, alle Gegenkräfte, die ihre Machtentfaltung hemmten, mit Krieg und Mord zu überziehen, „um den Weg zu ebnen," wie sich ein frommer Kirchenhistoriker ausdrückt. Nach des heiligen Augustin Muster teilte die Kirche die Menschheit in zwei Kategorien, in solche die nicht zur Kirche gehören, Heiden, Juden, Mohammedaner und Ketzer und in solche, die zu der Kirche gehören, ihr beichten und sich ihr ausliefern, ihre Sakramente und ihre Taufe empfangen und ihre Macht im Himmel und auf Erden anerkennen. Die erstere Menschenkategorie war von vorn herein zur Hölle verdammt, d. h. aller Menschenrechte beraubt. Die andern, mochten sie Schufte und Strassenräuber gewesen sein, waren die sichersten Kandidaten für das Paradies. Da die Kirche im ersten halben Jahrtausend schon die Lehre sich zu eigen machte, dass Gott den Krieg gestatte, so hatte sie mit dem Seelenwerk der Heiden leichtes Spiel. Kann der Krieg einen besseren Zweck haben, als die Erlösung der zur Hölle verdammten Seelen? Konnte doch aus dem Alten Testament der Beweis erbracht werden, dass die Bestrafung der Nichtgläubigen mit dem Tode ein gottgefälliges Werk ist. Hat doch Gott befohlen, die Eingeborenen von Kanaan auszurotten!

So wuchs jene kriegerische Stimmung, die mehr als ein Jahrtausend die Menschheit befangen hielt, aus dem Schosse der „christlichen" Kirche hervor. Nach Voltaires Berechnung hat die Kirche nahe an zehn Millionen Menschenleben, die sie in der grausamsten Weise ermordete oder ermorden liess, auf ihrem Gewissen. Der Krieg, speziell der Krieg gegen die Ungläubigen ward, wie das Fasten, Kasteien und Almosengeben zu einem gottgefälligen Werk. Als ganz besonders gutes Werk, das im Himmelreich belohnt wird, galt die Judenschlächterei, die Judenmassakres waren noch verdienstlicher als die Schlächtereien der andern Feinde der Kirche. Und es kam so weit, dass textuelle Abweichungen der Liturgie zu einem Casus belli wurden. Freilich fand sich hie und da eine verschwindende Minorität, die gegen diesen Lauf der Dinge protestierte, so z. B. Franciscus a Victoria[1]), Soto[2]), Caverruvias a Leyra[3]) und Suarez u. a., doch die Mehrzahl der „Gottesgelehrten" hielten es mit dem heiligen Augustin und mit den Satzungen und Tradi-

[1]) Relect. Theol. vi. 10 p. 231: „Causa iusti belli non est dissersitos religionis."

[2]) De iustitia et jure v 3. 5, fol. 154.

[3]) Regulae peccatum (opera omia) i 496.

tionen der Kirche. Die christliche Kirche bildete sich zu einer stabilen Streitmacht aus und ihre Geschichte bis zur Reformation ist die Geschichte eines einzigen ununterbrochenen Kreuzzuges gegen alles, was nicht den Namen Christ trug, gegen alle, die man ausbeuten und ausplündern konnte. Aber selbst bei den Glaubens- und Beutekriegen machte sie nicht halt, sondern überzog selbst die christlichen Fürsten mit Krieg, sobald sie den Machtgelüsten der Kirche entgegentraten. Auf den Beute-, Raub- und Plünderzügen, die die Kirche organisierte, auf ihren Schlachtfeldern und Schlachtfronten entstand der Ritter, dessen Vorrecht es war, nach Belieben loszuschlagen, ohne jemanden Rechenschaft ablegen zu müssen. Von allen Typen, die die Kirche hervorgebracht und gezüchtet, trägt keiner so den Stempel der Gemeinheit wie der Ritter. Das Rittertum war ursprünglich eine rein weltliche Institution und seine Wiege stand auf deutscher Erde. Die Kirche machte aus dieser weltlichen Institution eine kirchliche. Der Priester legte das Schwert in die Hand des zum Ritter zu Schlagenden und sagte dabei: „Diener Christi, sei ein Ritter im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen!“ Das Schwert wurde vielfach nach dem Muster des Kreuzes geformt und oft war auch das Wort „Jesus“ dem Schwert eingegraben. Der Ritter hatte die Aufgabe, die Kirche mit dem Schwerte zu verteidigen, die Ungläubigen und Feinde der Kirche mit dem Schwerte zu bewältigen. Offiziell war seine Mission, neben der Verteidigung des Glaubens, die Gerechtigkeit, die Frauen, die Witwen und Waisen, die Schwachen, Elenden, Wehrlosen und Unterdrückten zu beschützen. Wegen jeder Kleinigkeit hauten sie mit Dolch und Degen drein und kümmerten sich wenig darum, ob sie wirklich Bedrückung gerächt oder nicht. Um das ganze blutrünstige Wesen des Ritters zu charakterisieren, genügt der bekannte, aus dem 16. Jahrhundert stammende Ritterspruch hier anzuführen, der lautet: „La guerre est ma patrie, mon hornois, ma maison, et en toute saison combattre, c'est ma vie.“ Besonders die französischen Ritter sprachen vom Krieg als von einem Zeitvertreib, Fest und Spiel: „Jouer gros jeu“ war die Bezeichnung für eine grosse Schlacht. Später wurde dem Ritter der Krieg zu einer Modefertigkeit. Es mussten künstliche Kriegsanlässe gefunden werden, um junge Krieger ihrem Berufe zu erhalten.

Mit der Ausbreitung des Rittertums als Kircheninstitution hat die „christliche“ Kirche dokumentiert, was sie von den Lehren Jesu und seinem religiösen Vermächtnis hielt. Indes für die gerechte Beurteilung dieser Erscheinung kommt es nicht sowohl auf den Endals auf den Ausgangspunkt an. Der Ausgangspunkt war nicht scharf genug fixiert. Jesus selbst sagte zwar, „wer mit dem Schwert um-

geht, wird durch das Schwert umkommen," aber im selben Neuen Testament wird vom Stifter des Christentums ausgesagt, „er sei nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert und das Feuer." Voltaire hielt zwar diese Stelle im Neuen Testament für gefälscht, aber nicht darauf kommt es an, sondern auf die Tatsache, dass ein solcher Ausspruch seit den ersten Anfängen Jesum überhaupt zugeschrieben werden konnte. . . . Dieses Faktum beweist genug für die innere Uneinheitlichkeit des theoretischen Christentums. Gewiss wird kein vernünftiger Mensch das echte, unverfälschte Christentum für die Verbrechen der Kirche verantwortlich machen, aber wie schon einleitend bemerkt, ist die Geschichte der Kirche doch gewissermassen aus der innern Indisposition des Christentums zu erklären. Die Kirche fand zwei Ausgangspunkte vor, und durch bestimmte Faktoren veranlasst, hat sie statt den Weg zum Paradies, den Weg zur Hölle genommen.

Augustin ist und bleibt der verkörperte Antichrist innerhalb der Kirche. Seine Lehre, die sich die Kirche zu eigen gemacht, steht im krassesten Widerspruch zur Lehre Jesu und doch war er der Begründer des eigentlichen Kirchenchristentums.

Der theologische Individualismus des heiligen Augustin hat den durch das Christentum popularisierten Menschheitsbegriff für fast ein Jahrtausend in Vergessenheit geraten lassen. Für den heiligen Augustin ist die Menschheit eine korrumpierte Masse, eine Masse, die nur des Bösen fähig ist. Die Völker als solche spielen in der Geschichte des menschlichen Werdens gar keine Rolle. Nur der Einzelne aus dem Volke ist es, der gut oder böse sein kann. Analog diesen zwei Menschenarten gibt es zwei Reiche für diese zwei Menschen. Für die Frommen und Auserwählten ist es das Himmelreich, die Bösen, die in der überwiegenden Mehrheit sind, verfallen dem Satan[1]). Die Prädestinationslehre Augustins schliesst jede Freiheit des Willens aus und ist in ihrer letzten Konsequenz einem geheimnisvoll waltenden Fatalismus ähnlich. Alles kommt von oben, alles ist genau prädestiniert. Dabei ist die Menschheit nur eine lasterhaft korrumpierte Masse, die ausschliesslich des Bösen fähig ist. Ein Fortschritt ist also a priori ausgeschlossen und dabei wird der Menschheitsbegriff, die erste ethische Voraussetzung des Friedens, durch einen theologischen Individualismus eliminiert. Was Wunder, wenn unter der Herrschaft solcher Lehren die Friedensidee für ein Jahrtausend in Vergessenheit geriet. Diese Lehren und die berüchtigte, alle menschliche Schaffenskraft lähmende Legende

---

[1]) August. De civit Dei XVI. Una praedismota est ni aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum Diabolo.

von dem baldigen Heranbrechen des jüngsten Tages, die fast von allen Kirchenvätern, so von Ephraem, Martinius, Jerom, Augustinus etc. verbreitet wurde, haben die Menschheit um ein Jahrtausend zurückgeworfen.

Von den ältern Vätern der Kirche, die gegen den Krieg Stellung nahmen, stehen Lactantius und Cyprien fast vereinzelt da. Letzterer verwirft den Krieg, weil er einen schroffen Gegensatz zur christlichen Brüderlichkeit bilde[1]). Und Lactantius fühlt offenbar den krassen Widerspruch zwischen Christentum und Krieg, wenn er ausruft: „Das ist ein Weg zur Unsterblichkeit? Städte zerstören, Länder verwüsten, freie Völker knechten?"

Je mehr sie zerstört, geplündert und ruiniert haben, je mehr Menschenleben sie umgebracht, desto nobler fühlten sie sich. Sie schmückten ihr Verbrechen mit dem Namen Tugend. Wer nur einen einzigen Menschen mordet, ist ein Verbrecher, geschweige denn tausende mit einemmal.

Tausende von Menschen umbringen, die Erde mit Menschenblut färben, und man weist euch im Olymp einen Ehrenplatz an[2]).

Man wird vielleicht in der reichen Literatur der Kirchenväter noch einen pazifistischen Ausspruch finden: in Summa ist die Stellung der Kirchenväter zum Krieg keine negative. Er wird bei den meisten Kirchenvätern als notwendiges Uebel angesehen. Dass sich keines dieser Kirchenlichter zu einem Friedensideal eines Jesaiah emporgeschwungen hat, braucht kaum gesagt zu werden. Ihr Geist war zu sehr von Mystik und Scholastik umnachtet, als dass ihr teilweises Innenleben auf die praktischen Bedürfnisse des Alltags sich hätte ausweiten können.

Das kirchliche Christentum segelte nicht unter der Fahne Platons, sondern unter der des Aristotelismus. Diese philosophische Abweichung mag durch das Schicksal der ersten Jahrhunderte Geschichte des Christentums wohl bedingt gewesen sein, es kennzeichnet aber den ganzen idealen und sittlichen Bankerott des Christentums. Solange Aristoteles die Gemüter beherrschte, so lange er „der" Philosoph war, stand das christliche Europa unter dem Zeichen des Schwertes, war der Krieg mehr als legalisiert: erst mit der Regeneration des Platonismus durch die Renaissance, mit der Entdeckung des Menschen durch die voraristotelische Philosophie besinnt sich die Menschheit auf den Frieden.

Bevor wir die Friedensidee im Mittelalter, sofern man von einer Friedensidee im Mittelalter überhaupt sprechen kann, kurz

---

[1]) S. Cyprien (Epist. 1—14).

[2]) Lactantius, Divin. Instit. I., 18.

streifen, wollen wir noch einige Strömungen im Christentum kurz erwähnen:

Während der theologische Mystizismus der alten Kirchenväter die Menschheit mit einem finstern Geist umhauchte, fängt es an, sich in der bedrängten Menschenbrust wilde Lebenslust zu regen, die wegen der geistig dumpfen Atmosphäre nicht zum normalen Ausbruch kommen konnte und sich daher in eigenartiger Weise der Stimmung der Zeit anpassen musste. Da ist die grosse millenaristische Bewegung, ein sozialer Optimismus im naiven, primitiven Gewande zu nennen. Und wiewohl sie im grossen und ganzen dem Menschen nicht in klarer Gestalt entgegentrat, so muss sie als elementarer, mächtiger Protest gegen den von der Kirche, insbesondere vom Augustinus gepredigten Fatalismus und Pessimismus angesehen werden. Der zynische Materialismus, eine Begleiterscheinung des Millenarismus, darf und wird uns in der historischen Wertschätzung des Millenarismus nicht beeinflussen. Der Millenarismus war eine Bewegung von mystischer Färbung, die die Gegenwart zwar verneinte, aber deshalb umso stärker die Zukunft, die irdische Zukunft und das irdische Menschenglück bejahte. Die Idee des tausendjährigen Reiches ist teils heidnisch, in ihrer reinsten Gestalt persisch, und teils jüdisch. Ob der Millenarismus, dessen Verhältnis zur Friedensidee wir noch feststellen werden, durch den Einfluss des Mazdeismus den Weg von Persien nach Judäa zurückgelegt, um später ein Bestandteil einer grossen Kulturerscheinung zu werden, mag dahingestellt sein. Es wird sich bald zeigen, wie der Millenarismus oder Chiliasmus den Ideenstrom des Urchristentums in seinen Weiher führte, und dass er fast zwei Jahrtausende der christlichen Menschheit diejenigen Ideen des Christentums übermittelte, aus welchen sich das Christentum in der Hauptsache zusammensetzt.

Der Chiliasmus war aber nicht der einzige Kanal, der die Ideen des Urchristentums reservierte, sondern eine Unmenge Sekten, die in der Hauptsache die gleiche Tendenz haben, nämlich das unverfälschte Christentum der verirrten Christenheit zu übermitteln, entstanden, als die Kirche sich anschickte, der Religion Christi ihren Stempel aufzudrücken. Diesen Sekten gebührt das Verdienst, die Idee des ewigen Völkerfriedens durch die Jahrhunderte des finstern Mittelalters getragen zu haben. Am Ausgang des speziell germanischen Mittelalters übermitteln diese Sekten die Friedensidee den Heroen der neuen Menschheit. Im sechzehnten Jahrhundert beginnen die Anabaptisten eine starke Propaganda für den Völkerfrieden zu entfalten und Männer wie Colet und Erasmus von Rotterdam, von dem noch weiter die Rede ist, schliessen sich ihnen voll und ganz

an. Der grosse englische Kanzelredner Colet donnerte von der Kanzel gegen den Krieg, wie Erasmus in seinen Schriften. Colet lehrte, im Einverständnis mit den Anabaptisten, dass ein ungerechter Friede besser ist, als ein gerechter Krieg, und dass Menschen, wenn sie aus Hass und Ehrgeiz einander bekämpfen und vernichten, nicht unter dem Banner Christi, sondern unter dem des Teufels fechten. Das Exempel Colet rechtfertigt die Behauptung, dass die christlichen Sekten den Gedanken des Friedens weiter getragen und in mystischer Färbung propagiert haben. Der Vollständigkeit wegen seien hier die am meisten in Betracht kommenden Sekten in Kürze charakterisiert.

Als die älteste Sekte, die die grossen Partien des Urchristentums in ihr Programm aufgenommen, müssen die Chiliasten, von welchen schon oben die Rede war, genannt werden. Die Chiliasten glaubten, dass noch vor dem jüngsten Tag und der allgemeinen Auferstehung der Toten ein sichtbares Reich Christi auf dieser Erde entstehen werde und dass dieses Reich tausend Jahre dauern wird. Man nennt Papias, Bischof von Hierpolis, als den formellen Begründer dieser Sekte. In den ersten Jahrhunderten nach Christi fand diese Sekte viele Anhänger selbst unter den Kirchenvätern. So vertraten sie Tertullian, der immer gegen den Krieg gewütet, Irenäus, Justinus u. a. Seit dem fünften nachchristlichen Jahrhundert stehen die Chiliasten ausserhalb der offiziellen Kirche. Nach der Auseinandersetzung zwischen dem ägyptischen Bischof Naples und Dionysius im dritten Jahrhundert, hat schon der Chiliasmus seinen offiziellen christlichen Charakter verloren. Den Vorstellungen des Chiliasmus vom tausendjährigen Reich des Glückes und des Friedens, liegt, wie gesagt ein religiös-mystischer Optimismus zugrunde. Das goldene Zeitalter, so lehrt der Chiliasmus, liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Nach sechs Jahrtausenden des Kampfes, der Verderbtheit und des Krieges, zieht ein siebentes heran, das einen beseligenden Frieden bringen wird. Theosophisch wird jene grosse Zukunft als eine Vergeistigung der Natur, ethisch-theologisch wird sie als eine successive Annäherung an die Gottheit gedacht. Der ewige Friede jenes Vollendungszustandes liegt schon in dem Begriffe des Weltsabbats. Die völlige Wiedergeburt der Kirche beginnt nach der „sechsten Periode“, mit dem Aufhören der Politik als der steten Ursache des Krieges, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Der Chiliasmus hat noch selbst im achtzehnten Jahrhundert Männer wie Lavater zu seinen Anhängern gezählt. Keine der christlichen Sekten hat sich so lange erhalten und inner-

---

[1]) Hauck, Realenzyklopädie für die protest. Theol. Bd. III, p. 816.

lich sich so kräftig entwickelt, wie der Chiliasmus. Aus seinen grobsinnlichen Anfängen hat er sich im Laufe der Jahrhunderte zu einer gemässigten, ethisch-theosophischen Konzeption emporgearbeitet. Als Ganzes steht der pazifistische Chiliasmus als Gegensatz zu der kriegerisch gestimmten Ecclesia militans.

Neben den Chiliasten oder Millenaristen stehen die Manichäer und die aus dem Manichäismus hervorgegangenen Sekten als die zweitgrösste Sektengruppe, die die Friedensidee im Mittelalter in aller Form als Hauptbestandteil ihrer ganzen religiösen Konzeption aufnahmen. Die Katharer oder Neumanichäer waren vom zehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert eine der verbreitetsten christlichen Sekten. In der Lombardei nannte man sie „Gazzarie", woraus das deutsche Wort Ketzer entstanden ist. Wegen der Verwandtschaft ihrer Lehre mit der der Manichäer wurden sie auch häufig Manichäer genannt. Gleich den Manichäern waren auch sie Dualisten. Beide lehrten die Existenz zweier einander entgegengesetzter göttlicher Wesen. Der Chiliasmus und der Katharismus, wie auch der Manichäismus bilden in Summa den Kampf des Parsismus und des Judentums gegen die aus einer Zusammenschmelzung römischer und hellenischer Kulturelemente entstandene Kirche. Beim Chiliasmus äussert sich die Auflehnung gegen das kirchliche Christentum im Hervorheben des ethischen und politischen Optimismus, so wie in der Betonung der Zukunft im allgemeinen. Der Mythos kennt keine Zukunft. Der Katharismus sowie der Manichäismus zeigen die Tendenz, statt die christliche Trinität, dem parsischen Dualismus zum Siege zu verhelfen. Schon der Name der Katharer[1]) weist auf seinen parsischen Urcharakter. Es ist bekannt, welche Rolle dem Begriffe der Reinheit im Parsismus zugewiesen ist. Wie eng der Katharismus mit der Idee des Friedens schlechthin verwachsen ist, geht aus seiner ganzen religiösen Konzeption hervor. Der Gott, von welchem in den historischen Schriften des Alten Testaments die Rede ist, ist durchweg der böse Gott, als solcher zeige er sich in allen seinen Werken. Die von ihm gebildete Erde war anfangs wüst und leer wie er, mit der Finsternis begann er seine Schöpfung, er, der selbst finster ist; während der Gott des Neuen Testaments lauter Licht ist. Er ist es auch, der den Unterschied der Geschlechter hervorgebracht hat, wogegen es im Neuen Testament heisst, in Christo sei weder Mann noch Weib. Im ganzen Verlaufe der Geschichte des Alten Testaments und in allen seinen Manifestationen an die Menschen erscheint er als verderblich, grausam und lügenhaft: zwischen seinen Handlungen und

[1]) Nirgends ist im Alten Testament von einem solchen Gebot die Rede.

Geboten und denen des im Neuen Testament geoffenbarten Gottes walte daher der schroffste Gegensatz und ein unausgleichbarer Widerspruch. Er sei ein Stifter der Zwietracht und der Feindschaft, während der Gott des Neuen Testaments ein Geber des Friedens und Stifter der Versöhnung ist etc.

Der böse Gott habe die Juden bei ihrem Auszuge aus Aegypten aufgefordert, die Aegypter zu betrügen und zu berauben. Er sei es ferner, der ein Gebot des Hasses gegeben habe, denn auf ihn müssen sich die Worte Christi beziehen [1]: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist, Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen" etc. Der eine mahnt zur Rache „Auge um Auge, Zahn um Zahn", der andere gebietet, dem, der dich auf die rechte Wange schlägt, die linke hinzuhalten. Der eine hätte durch seinen Gesetzgeber den Juden die Herrschaft über die Völker verheissen, während der andere den Seinen jede Herrschaft verboten. Der eine hatte den Juden den Wucher gestattet, der andere aber hat ihn untersagt [2]. Es ist für die Katharer bezeichnend, dass sie die Bücher der Propheten des Alten Testaments, speziell das Buch des Friedenspropheten Jesajah, als die des guten Gottes anerkennen. In dem Dualismus der Katharer tritt nur der altpersische Dualismus in christlichem Gewand wieder auf. Ormuzd und Ahriman heissen bei den Katharern der Gott des Neuen und Alten Testaments. Und sie bekennen sich zum Gott des Neuen Testaments, der nach ihrer Ansicht allein der Gott des Friedens und der Güte ist. Der Bogomilismus hat nur wenig zu der Stellung der Katharer zum Alten Testament beigetragen.

Den Genuss des Fleisches und überhaupt der von Tieren herrührenden Nahrungsmittel betrachteten alle Katharer als verwerflich, und eine allen Katharern gemeinsame Lehre war auch diese, dass sie keine Tiere töten durften [4]. Gleich den Waldensern und später den Quäkern erklärten sie den Eid für sündhaft, der Eid ist nach ihnen keine geringere Sünde als der Mord, ebenso lehrten sie, dass weltliche Obrigkeit und Gerichtsbarkeit unzulässig sei. Daraus ergab sich die Verwerfung selbst aller richterlichen Strafurteile, aller körperlichen Strafen und namentlich der Todesstrafe. Sie verwarfen die Lehre von der Abwehrung der Gewalt mit Gewalt und aus diesem Grunde verdammten sie auch den Krieg. Diese Lehren leiteten sie aus Stellen des Neuen Testaments ab. Den Päpsten, die mit

[1]) Griechisch Katharsis, die Reinheit.

[2]) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters p. 146, auch Migne Enc. Theol. T. II. 12, p. 596. Ebenso Hauk, ibid. Art. Neumanichäer.

[3]) Döllinger ibid. 181, ibid. 184.

[4]) ibid.

Friedrich II in grosse Kämpfe verwickelt waren, machten sie den Vorwurf, dass sie nicht nach Christi Vorschrift von einer Stadt in die andere flohen, sondern dass sie dem Kaiser Widerstand leisteten und andere gegen ihn zu gewaffneter Hilfe aufriefen. Es ist noch hervorzuheben, dass sie die absolute Verwerfung der Todesstrafe nicht nur religiös, sondern sozialpädagogisch motivierten, so z. B. machten sie in bezug auf die Todesstrafe geltend, dass jede Strafe nur Besserung des Schuldigen bezwecken könne, die doch durch dessen Tötung nicht erreicht werde.

Eine weitverbreitete Sekte, die am Ende des zwölften Jahrhunderts entsteht und zum Frieden dieselbe Stellung nimmt wie die Katharer, ist die der Waldenser. Nach übereinstimmenden Berichten hatten die Waldenser den Lyoner Kaufmann Waldus zu ihrem Begründer. Der offizielle Name des Vereins war ursprünglich „pauperes spiritu" und sein Zweck bestand in der Befolgung urchristlicher Lehren. Entsagung irdischer Güter. Armeneid usw. Glieder des Vereins zogen in die Lande und predigten die Armut und Entsagung. Sie suchten anfänglich um päpstliche Bestätigung ihrer Satzungen nach, jedoch wurde diese ihnen versagt und so kam es, dass seine Humilianten allmählich in Opposition gerieten und eine feindliche Haltung zur Kirche einnahmen. Die Hierarchie und ebenso die weltlichen Fürsten nahmen bald eine blutige Verfolgung der Waldenser auf und speziell im Lande der Inquisition, in Spanien, entschloss man sich, sobald man von den antikirchlichen Tendenzen dieser Sekte erfuhr, zu energischen Massnahmen gegen sie. Und als in Südfrankreich der grosse Albigenserkrieg ausbrach, ging man auch gegen die Waldenser mit grausamen Bluturteilen vor. Um die Waldenser zu bekämpfen, gründete Innozenz III einen Gegenverein auf katholisch-kirchlicher Grundlage „pauperes catholici", der sich aus abgefallenen Waldensern rekrutierte, allein diese Art von Bekämpfung bewährte sich nicht. Von der Persönlichkeit des Stifters dieser Sekte wissen wir wenig, allein soviel steht fest, dass er die Rückkehr zur apostolischen Armut, zur Entsagung irdischer Güter etc. erstrebte; war doch die Voraussetzung für den Eintritt in die Societas der Verzicht auf das Privateigentum, auf den weltlichen Beruf und Stand und die Lösung einer schon bestehenden Ehe. Ursprünglich ein asketischer Verein innerhalb der Kirche, entwickelte er sich seit 1184 zu einer Art Gegenkirche, denn er nahm für sich seit jener Zeit die Bussgewalt, sowie die Fähigkeit das Abendmahl zu zelebrieren und den Versuch die Amici fest zu organisieren, in Anspruch. Diese Kirche in der Kirche lehrte die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes und die Abschaffung der Blutgerichtsbarkeit. Die Uebereinstimmung mit der Lehre der Katharer

springt in die Augen, speziell in der Verwerfung des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, des Eides und in der Hochschätzung der Armut. Jedoch wäre nichts falscher als die Annahme, dass die Waldenser eine Abspaltung des Katharertums bildeten. Den Waldensern fehlte die grosse religions-politische Basis, die die Lehre der Katharer aufweist. Ferner sind die Waldenser ausgesprochene Biblisten, während die Katharer eine kritische Stellung zur Bibel einnahmen. Die Identität in den ethischen und politischen Lehren der Katharer und der Waldenser ist eben daraus zu erklären, dass sie erstens grade um jene Zeit ohnehin verbreitet waren, und dass sie beide aus demselben Boden hervorgewachsen sind, aus dem Geiste des Urchristentums und ergo aus dem Hass gegen die Kirche. Was jedoch die Originalität und die Bedeutung des Waldensertums ausmacht, ist seine Stellung zur Bibel. Der Biblizismus der Waldenser war die treibende Kraft seiner Entwicklung. Dieser Biblizismus war zugleich ein neues religiöses Prinzip, dessen Einfluss in der Geschichte der christlichen Religion immer mehr hervortrat. Das Waldensertum hat auf diese Weise den Boden geebnet für die Reformation und für das Quäkertum, dessen Haupt- und Mitbegründer neben Fox, William Penn einen Entwurf zum ewigen Frieden geschrieben hat, der ganz vom Geiste der Bibel durchtränkt ist. Wie die Waldenser keine religiös-philosophische, sondern eine religiöse und soziale Sekte waren, so auch die Lollarden (auch Matemans genannt), deren Lehren und Ideale nicht ein Produkt intellektueller Kalkulationen, sondern ein religiöses und soziales Gebilde des Volkstums der unterdrückten Schichten waren. Die Lollarden, um das Jahr 1300 in Antwerpen entstanden, nahmen ebenfalls integrierende Bestandteile des Urchristentums in ihr Programm auf. Die Lollarden, von einer tiefreligiösen, aber düstern Anschauung getragen, verschmähten gleich allen heterischen Sekten die Zeremonien und Riten der Kirche und wiesen die Hauptdogmen der katholischen Kirche, als mit den Lehren Jesu nicht übereinstimmend, zurück. Ihre Stellung zum Krieg gleicht der der Waldenser und der Katharer. Sie wurden von der Inquisition aufs äusserste verfolgt, gewannen jedoch in England und Böhmen an Ausbreitung und bereiteten in England das Schismawerk Heinrichs III vor. In Böhmen haben sie dem Hussismus den Weg geebnet.

Damit ist wohl die Stellung der eigentlichen Träger der christlichen Ideen im Mittelalter zum Friedensgedanken angedeutet, aber bei weitem nicht erschöpft. Es lassen sich noch drei Dutzend christlicher Sekten des Mittelalters anführen, die an den Lehren des Urchristentums festhielten und die Idee des Völkerfriedens auf ihre Fahne schrieben. Dass die Friedensidee im Mittel-

alter in anderer Gestalt fortlebte als heute, besagt nichts gegen ihre Kontinuität. Die Friedensidee ist zu keiner Zeit, seitdem sie der Prophetismus als ethisches und politisches Ideal so klar postulierte, von den Menschen vergessen worden, selbst im christlichen Mittelalter nicht. Sie ist nur durch die geistigen und politischen Kulturfaktoren des Mittelalters von der sichtbaren Oberfläche verschwunden, um desto intensiver in den Köpfen von Sektierern und religiösen Schwärmern fortzuleben. Welche Schicksale die Friedensidee im „kirchlichen" Mittelalter durchlebt hat, wie sie sich trotz des kriegerischen Papismus, der ein Jahrtausend die christliche Menschheit in den Krieg zerrte, erhalten hat — darüber im nächsten Kapitel.

Die Friedensidee im Mittelalter.

H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung.
Herzog, Abriss der gesamten Kirchengeschichte.
J. F. Tout, The Empire and the Popacy, Wattenbach, Geschichte des römischen Papsttums.

Zwei welthistorische Begebenheiten waren es, die als Ursache für die partielle Eindämmung der Friedensidee als politisches Postulat im Mittelalter anzusehen sind, der Untergang des weströmischen Reiches und die Verfinsterung des Menschengeistes durch Theologie und Scholastik. Rom hat das Christentum überwunden, wie später Karl der Grosse den Kirchenstaat. Dazu hatte es noch Kraft genug, aber die durch seine schier übernatürliche Kraftentfaltung eingetretene physische Entartung und physische Ermattung musste zu seinem jähen Untergange führen. Sein Zusammenbruch bildete dann den grössten Kulturbankerott, den die Weltgeschichte je gesehen. Roms eiserne Faust, die einst unter allen Breitengraden auf Völker niedersauste, ward des ewigen Ballens müde, bis es schliesslich selbst erlahmt ist. Mit dem Untergange Roms hat die Weltgeschichte exemplifiziert, dass man mit Mordstahl und Kriegsschrecken die Welt und ihre Völker nicht beherrschen kann. Roms notwendiges Ende hat die Kultur um ein Jahrtausend zurückgeworfen. Es schwanden Jahrhunderte bis die Barbarenhorden der Invasion sich zu sozialen und politischen Gebilden zu formieren begonnen haben, bis sich bei ihnen der Rechts- und Staatsbegriff hat entwickeln können. Gleich den vom Sturmwinde gepeitschten Meereswogen, die toben, zischen, schäumen und nicht zur Ruhe kommen, so jene unheimlichen Menschenmassen, die sich wild gebärden, rast-

los taumeln, jagen, auf Tod und Leben kämpfen, ohne zur Ruhe kommen zu wollen. Die Stimme von Frieden und Recht, die einst in Roms Mauern vom Dichtermund erklungen, war im Sturmwind des Werdens verhallt, und auf römischen Gauen herrschte die rauhe Faust. Vergebens hatten die merovingischen Könige gegen die Anarchie angekämpft. Ihre Pazifizierungsversuche mussten infolge ihrer ungenügenden Macht fehlschlagen.

Während wilde Horden in und um Rom toben, nimmt die Verfinsterung des Menschen zusehends zu. Der Geist des Alten wie des Neuen Testaments verlor sich im Strudel der Zeit und nur der tote Buchstabe war geblieben. Dazu gesellte sich noch der Einfluss der Neuplatoniker auf die Kirchenväter bis zum Beginn der Scholastik und die spätere Herrschaft aristotelischer Lehren in der Scholastik. Der heilige Augustin und der spätere Thomas d'Aquino gaben dem Mittelalter und der Kirche ihre Physiognomie und Struktur. Dazu kamen noch Nachwirkungen antiker Kulturreste, so z. B. das stoische Ideal des Weisen, das Augustin in theologisch-augustinischer Umformung in seine Staats- und Kirchenlehre mit hinübergenommen und aus dem er einen theologischen Individualismus ausgebrütet. Seine gründliche Verunstaltung des jüdischen Staatsprinzips zu einem Gottesstaat hat die Distanz vom Idealstaat Zenos, vom Geiste der Testamente so erweitert, dass der sich nun zu vollziehende Prozess unvermeidlich wurde. Und die Priester verstanden es immer, aus dunkeln Regungen des Menschengemütes Kapital zu schlagen, die Stimmungen, die sich des Menschen zuweilen bemächtigen, auszubeuten. Die Verunstaltung des jüdischen Staatsprinzips durch den heiligen Augustinus, seine Lehre von der *absoluten Prädestination zur Verdammnis* oder zur Seligkeit durch die Gnade, der spätere Sieg eines *verhunzten Aristoteles* über Plato, *die kirchlichen Gelüste*, die Herrschaft des „*Imperium romanum*“ anzutreten, haben jenen Jahrhunderten menschlichen Wahnsinns, die wir mit Mittelalter bezeichnen, ihr Siegel aufgedrückt.

Wie sieht der augustinische Staat aus? Ein finsteres Kerkerloch, ein Gefängnis mit Gott als Oberwärter.

War somit jede individuelle politische Regung durch diese Lehren im Keime erstickt, so schickte sich auf der andern Seite die Kirche an, durch die Geltendmachung all dieser Lehren die Menschheit in ihr Joch zu bannen, den Staat, den sie für eine Ausgeburt des Teufels erklärte, zu verschlingen, den Menschengeist zu knebeln und aus der Welt jenes *Kirchenzuchthaus* zu machen, das es bis zur Ueberwindung der Scholastik durch die Renaissance gewesen war. Denn der nationale Geist und die Nation waren noch nicht geboren, der Staat noch nicht herauskristallisiert, noch lag

die Menschheit politisch und sozial zerrissen da, die politisch einigende Macht fehlte noch. Nur die Kirche stand als die einzige konzentrierende Macht da; sie verstand es auch, den grossen Moment für ihre Zwecke gut auszunützen. Sie stellte sich an die Spitze der zerrissenen Menschheit und in Ermangelung einer andern konzentrierenden Kraft ward sie bald zum Zentrum der gesamten getauften Menschheit geworden. Gemäss den Lehren eines Augustinus und anderer Kirchenväter, absolut in ihren Forderungen, durch die successive Zufuhr antiker Kulturelemente den andern intellektuell überlegen, gelang es ihr auch bald, jene Zentralmacht zu werden, die es ihr gestattete, Fürsten zu entthronen, Scheiterhaufen für Mauren und Juden zu errichten und mit Schwert und Dolch dem Kreuz einen Weg zu bahnen. Nicht die vom Frieden und irdischer Glückseligkeit träumenden Millenaristen und Chiliasten, sondern die Ecclesia militans hatte gesiegt. Mit dem Schwert das Kreuz verbreiten, lautete ihr Ruf. Zu dieser intellektuell politischen Begebenheit kam auf der wirtschaftlich politischen Seite ein für die gesamte Kulturentwicklung bedeutender Umwälzungsprozess hinzu, der wesentlich zur Verdrängung der Friedensidee beitrug. Nach dem Tode Carolus Magnus machten sich schismatische Tendenzen geltend, die eine Zersplitterung des Reiches zur Folge hatten. Trotz des Vertrages zu Verdun ging eine nicht aufzuhaltende Zersplitterung der Gesellschaft vor sich. Die ganze königliche Macht brach zusammen und auf ihren Trümmern erhob sich der Feudalismus. Jetzt trafen sich zwei Mächte zusammen, zwei Mächte, die wohl zueinander zu halten wussten. Die Kirche war die Peitsche der kaum nach den ersten Anfängen hervorkriechenden Staaten und die Feudalherren die Geissel des Einzelnen, die Blutsauger und Ausbeuter, die blutdurstigen Rächer und wilden Krieger. Während aber die Burgen der Feudalherren in Festungen und Arsenalen sich verwandelten, und der Kriegsschrecken Tausende vernichtete, wuchs der Staat doch mehr und mehr, bis er im Bewusstsein seiner Kraft machtpolitische Aspirationen kund zu tun anfing. Der Staat will die Gewalt, die Gewalt aber ihren eigenen Umkreis, und der Kirche erwächst somit ein gefährlicher Konkurrent. Vor der Hand siegte die Kirche, denn mit ihrer Macht konnte sich kein Staatsgebilde messen und keine ihre Mission der Entgegenarbeitung der politischen Zerstückelung übernehmen. Nicht hat aber die Kirche endgültig gesiegt. Zu einer Verdoppelung der Gewalten ist es doch gekommen. Diese Gewalten harmonisch zu vereinigen, wurde zum idealen Streben. Allein zwei Gewalten mit denselben politischen Machtgelüsten harmonisch auszusöhnen, war ein müssiges Unterfangen. Und tatsächlich barg schon die mittelalterliche Einheit ihren Todeskeim in ihrem Ent-

stehen. Aus der Unmöglichkeit des friedlichen Beieinanderlebens dieser zwei Gewalten entstand jener folgenschwere Konflikt zwischen Kaiser und Papst, der die Ursache zu vielen Kriegen und zu vielem Blutvergiessen war. Es war der Kampf zwischen der theologischen Idee der kirchlichen Herrschaft und der politischen Idee der Antike des Kaisertums. Die Geltendmachung der kirchlichen Oberherrschaft hat mit Bonifatius VIII ihre Höhe und ihre Niederung erreicht. Die Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung lag vor allem im Widerspruch zwischen ihrer äusseren Form und innerem Gehalt. Aeusserlich wollte sie die Menschen und Völker vereinigen, innerlich war ihr Prinzip ein dualistisches. Die christlich-kirchliche Einheit teilt die Souveränität in eine geistliche und in eine weltliche, während die antike Souveränität keine Teilung duldete. Beide nebeneinander herrschenden Gewalten hatten ein Ziel, nämlich die Universalmonarchie.

Die Idee der Universalmonarchie ist, wie oben angedeutet, eine antik-heidnisch-römische, d. h. Rom hat der Idee Form und Gestalt gegeben. Weniger klar trat sie auch schon anderswo in die Erscheinung. „Tu regere imperio populos, Romane memento“ war das Programm der römischen Politik. Wie das alte Rom dieses Programm zu verwirklichen gedachte, ob durch Expansion oder Konzentration ist eine akademische Doktorfrage, die uns an dieser Stelle weniger interessiert. Als Rom sein jähes Ende erreichte[1]), als es weder einen Cäsar, noch ein römisches Reich, noch eine römische Nation mehr gab, blieb noch die Idee der Universalmonarchie lebendig. Die Kirche, der die Mission der Konzentration zufiel, nahm diesen Universalgedanken auf, setzte noch zu seinem politischen ein religiöses Prinzip hinzu und trat, mit diesen zwei Waffen ausgerüstet, den Kampf um die Universalgewalt an. Der Kaiser musste notwendigerweise ein Angehöriger der römischen Kirche sein, denn die Kirche war die Trägerin der offenbarten Wahrheit, die Vertreterin des Reiches Gottes auf Erden. Jeder Kampf der Gewalten musste nach der Geltendmachung absoluter Forderungen seitens der Kirche ein Kampf innerhalb der Kirche bleiben. Aber die Kirche, trotz ihrer Berufung auf den Besitz absoluter Wahrheiten, die ihr den Kredit für absolute Macht sichern soll, musste sich doch oft gefallen lassen, dass der Kaiser ihr Oberhaupt ernannte, wie z. B. Otto III,

[1]) Gregor VII schreibt an den Bischof von Metz: „Wer also, der nur ein wenig Verstand und Wissen hat, kann Bedenken tragen, die Priester über die Könige zu stellen.“ Und Gregor IX schreibt im Jahre 1223 an den Patriarchen von Konstantinopel: „Die Kirche hat von Christus zwei Schwerter erhalten, das materielle und das geistige. Das letztere führt sie selbst, während das materielle Schwert ein Kriegsmann nach ihrem Winke führen muss.“ Zitat nach Eicken O. c.

Sylvester II und zwar tat es Otto „kraft kaiserlicher Machtvollkommenheit“. Wenn nun auch die römische Kirche ihre Machtgelüste bis zu einem gewissen Grad hat verwirklichen können, so konnte sie dem Kampf um die Duplex potestas nicht vorbeugen. Die Monarchie, vielmehr die Universalmonarchie, auf die sowohl Kaiser und Papst prätendiert hatten, konnte keine zwei Alleinherrscher zu ihren Vertretern haben. Den Rechtssatz, den die Kirche aufgestellt, „de duobus universis monarchiae gladiis“, ist nicht nur von der Geschichte, sondern von der Vernunft des Einzelnen angefochten worden. Nebenbei hat die Theorie von den doppelten Gewalten zu einer wahren Polyarchie geführt. Der Papst war der Vertreter Petrus', also von Gott eingesetzt, der Kaiser ebenfalls, und jeder Duodezfürst betrachtete sich gemäss der Theorie des Kaisertums, als einen direkt von Gott eingesetzten Gewalthaber auf Erden. Doch mit Bonifatius VIII tritt durch seine Bulle „Unam sanctam“ in diesen rechtlichen Tohuwabohu Klarheit ein. Er lehnt in dieser Bulle kurzerhand jede Duplex potestas ab, denn „die Kirche hat nur ein Haupt, nicht zwei, gleich einem Monstrum“ und da es eine Wahrheit und eine Kirche gibt, gehört dieser einen Kirche die ganze Gewalt, sowohl die weltliche als die geistliche. Die weltliche Gewalt muss sich der geistlichen unterordnen. Damit war der Gedanke der Universalmonarchie durch die Kirche klar ausgesprochen. Sie hat es auch gewusst, die letzte Konsequenz aus diesem klar entwickelten Gedanken zu ziehen. Es wird eine Sprache angestrebt, ein universelles Imperium und ein ewiger Friede.

Genährt war dieser Gedanke, wie wir schon oben angedeutet, von der Umformung des jüdischen Staatsprinzips durch Augustin. Indessen kam noch ein zweites heidnisches Element hinzu. Noch in Rom führte der Kaiser den Titel Pontifex maximus (Caesar Divi genus). So hat sich aus der Zusammenschweissung jüdischer und römischer Kulturelemente diese Theorie von der Alleinherrschaft der Kirche über Menschen und Völker ausgebildet und eine etwaige Verwirklichung dieser Theorie durch eben die Kirche hätte zu einem „pax perfectua“ geführt, natürlich auf Kosten der Kultur.

Der Versuch einer Verwirklichung des ewigen Friedens durch die Universalkirche ist durch die Kreuzung mannigfacher historischer Begebenheiten gescheitert. Als nämlich die Kirche sich anschickte, ihre Machtgelüste zu verwirklichen, stiess sie auf einen Gegner, der ihre Pläne zum Scheitern brachte, die Nation. Sie konnte das Kaisertum überwinden, nicht aber „die Nation“. Die umsichgreifende Differenzierung des Kulturbewusstseins am Ende des dreizehnten Jahrhunderts, die später Renaissance vom Humanismus schied, das Erwachen des nationalen Bewusstseins bäumte sich gegen die kirch-

lichen Machtansprüche auf. Diese historischen Neubildungen waren es, die die Realisierungen der politischen Aspirationen der römischen Kirche zum Scheitern brachten. Schon im vierten Dezennium des dreizehnten Jahrhunderts, als ein mächtiger Papst seinen Feind in England, Oberrichter Hubert de Bourgh, hatte gefangen nehmen lassen, fand sich im ganzen Lande kein Schmied, der ihm Handschellen hätte anschmieden wollen. Ludwig der Heilige nahm offen Partei für den Exkommunizierten, und noch ganz anders lehnte sich ein Philipp der Schöne gegen den Pontifex maximus auf und Frankreich sanktionierte seine Tat. So löste die Nation den Kampf zwischen Kaiser und Papst ab. Keine der erwachten Nationen wollte den kirchlichen Grundsatz „Christi regnum in terris inehoatur, in coelo perficitur" anerkennen. Jetzt handelte es sich nicht mehr darum, wer der Vertreter des Imperiums sein soll, Kaiser oder Papst, sondern jetzt entbrannte der Kampf zwischen Universalismus und Individualismus. Und es hat einen tiefern Grund, dass die Philosophie der Renaissance sich gerade diesem Problem in erkenntnistheoretischer Richtung zuwendet und dass die Renaissance im Gegensatz zu der alles nivellierenden Kirche die Individualität entdeckt und sie ausbildet.

Diese wilden Kämpfe, von welchen soeben die Rede war, haben die Idee des Friedens zurückgedrängt. Sie tauchte im ersten christlichen Jahrtausend als politisches Postulat in Verbindung mit der Universalmonarchie auf, als ethisches Postulat war sie ganz verschollen und lebte nur noch bei Sektikern fort. Politisch hatte sie wieder in Verbindung mit der Idee der Universalmonarchie in dem deutchen Mönche Gehoch, etwa Mitte des zwölften Jahrhunderts, einen Theoretiker, vielmehr einen Systematiker gefunden. Gehoch, ein Anhänger des Papsttums, versuchte die Aspirationen des Papsttums auf die Universalmonarchie, für die Friedensidee nutzbar zu machen. Sein „Friedenssystem" interessiert uns insofern, als es das erste seiner Art war, die Idee des ewigen Friedens, die durch das ganze Mittelalter hindurch nur in den Köpfen von ehrgeizigen Päpsten, Schwärmern und Sektikern herumspukte, auf eine knappe politische Formel zu bringen. Gehoch schlägt vor, es solle kein Krieg ohne die Bestätigung des Papstes ausbrechen und unternommen werden. Der Papst als das Sprachrohr der Universalkirche hat über der Menschen Wohl und Wehe zu wachen, für ihr Wohl zu sorgen, und nur ihm stehe deshalb die Entscheidung zu, ob dieser oder jener Krieg legitim oder illegitim sei, jedes Staatsoberhaupt, jeder Fürst, jedes Volk, das einem andern Volk den Krieg erklären will, müsse sich vor allem mit dem Papst verständigen. Ohne seine Einwilligung dürfe nichts geschehen. Wer sich seinem

Entscheid nachzukommen weigere, wer sich seiner Autorität gar entziehen wolle, verfalle dem Anathem[1]).

Innozenz III nannte sich Vertreter des grossen Versöhners auf Erden[2]). Der Krieg schien ihm unvereinbar mit den christlichen Lehren und er schreibt daher an den König von Frankreich: „Im Augenblick, wo Jesus sein Erlösungswerk vollenden kommt, gibt er den Frieden als Erbe seinen Jüngern: er will, dass sie ihn auch bewahren und ihn den Nachkommen übermitteln. Was er sterbend sagte, bestätigte er auch nach seiner Auferstehung: „Der Friede sei mit Euch.“ Das waren die ersten Worte, die er an seine Apostel richtete. Der Friede ist der Ausdruck der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe. Gibt es noch einen grösseren Gegensatz zur Nächstenliebe als Menschenschlächterei? Im Hass geboren, sind sie die Quelle aller Verbrechen, sie zerreissen alle Bande des Wohlwollens und der Liebe. Und wer kann Gott lieben, der nicht seinen Nächsten liebt? Die Menschen der Barmherzigkeit und dem Frieden zuzuführen, ist die erste Aufgabe des unwürdigen Vertreters Jesu auf Erden[3]).“ Dieses „friedliebigen“ Papstes Wunsch war, alle christlichen Fürsten zu vereinigen, und er hatte es mit seinem Vorhaben sehr eilig, denn es war die grosse Ambition des Papsttums, das Heilige Land zu „befreien“. Dieser päpstliche Wunsch konnte nur verwirklicht werden, wenn sich die ganze Christenheit wie ein Mann in den Kampf gegen den Islam gestellt hätte. Indes Frankreich und England, bezw. ihre Fürsten rivalisierten gegeneinander und das hatte unglückselige Kriege zur Folge. Solange zwischen diesen beiden Fürsten keine Eintracht waltete, musste jedes Unternehmen gegen den Orient scheitern. Und das war der letzte Grund, der Innozenz bewog, die beiden Fürsten auszusöhnen und aus ihrer Eintracht eine Waffe gegen den Islam zu schmieden. Jede Intervention der Päpste, auch diejenige Innozenz III war immer päpstlich motiviert, aber doch in vielen Fällen hat ihre Intervention ein Blutvergiessen verhindert. Das muss die Geschichte anerkennen. Eine leichte Arbeit, war die Intervention zugunsten des Friedens nicht. Speziell bei den

[1]) Expos. XIV.

[2]) Ueber Papst Innozenz III urteilt Wattenbach in seiner Geschichte des römischen Papsttums: „Aber, wenn auch persönlich sittenrein und vorwurfsfrei, verlor er doch die eigentliche sittliche Aufgabe der Kirche aus den Augen über dem Streben nach Herrschaft. Ganz allgemein sehen wir diesen Beruf der Sittlichkeit in den Hintergrund treten, im Vordergrund steht der Besitz und die Macht.“

Die beanspruchte Superiorität des Papstes über den weltlichen Fürsten drückte Innozenz III den Boten Philipps von Schwaben gegenüber wie folgt aus: „Die Könige werden von den Priestern und nicht die Priester von den Königen gesalbt. Derjenige aber, welcher gesalbt wird, ist kleiner als derjenige, der salbt.“ Ep. Ed. Baluz, p. 692.

[3]) Innozenz, Epist. I., 355. VII., 68, II., 39, VI., 69.

Interventionen Innonzenz III verwahrten sich oft viele Fürsten gegen seine Einmischung, da sie darin einen Eingriff in ihre Unabhängigkeit und ihre Souveränitätsrechte erblickten. So z. B. bei der Intervention des genannten Papstes in Sachen des Jean sans Terre, der angeklagt war, seinen Neffen Arthur Grafen von Bretagne ermordet zu haben und deshalb vor Gericht zitiert, das er ignorierte, weshalb die französischen Barone seine Güter konfiszierten. Als die Barone ihr Urteil exekutieren wollten, fiel Philipp August in die Normandie ein. Innozenz befahl unter Androhung des Anathem, dass die Fürsten sofort Frieden schliessen oder dass sie mindestens einen Waffenstillstand vereinbaren[1]). Der König von Frankreich antwortete den päpstlichen Legaten, dem Papst komme kein Recht zu, in die inneren Verhältnisse Frankreichs einzugreifen. Ebenso wiesen die Barone jeden päpstlichen Interventionsversuch zurück. Ja, sie versprachen dem Könige Beistand, im Falle der Papst irgendwelche Gewalt gegen ihn anwenden werde. Hierauf antwortete der Papst: „Die Engel und Jesus machen den Frieden zu einem Gesetz der christlichen Gesellschaft und es sei daher seine Pflicht, als Vertreter Jesus auf Erden den Frieden zu predigen. Der Papst hat über das Seelenheil der Christenheit zu wachen, für sie zu sorgen. Und würde der Vertreter Jesu auf Erden seines Amtes richtig walten, wenn er zuliesse, dass Menschenblut vergossen, die Gotteshäuser, die Jungfrauen geschändet, dass kirchliche Güter dem Raub preisgegeben werden? Wenn wir schweigen würden, hätte man das Recht, uns stumme Hunde zu schelten. Wir würden für das vergossene Menschenblut verantwortlich sein. Hat nicht Gott dem Propheten zugerufen: „Ich habe dich über die Völker eingesetzt zu bauen und zu zerstören!“ Sollen wir zusehen, wie Verbrechen sich häufen, ohne dagegen Einspruch zu erheben?[2]) Die Franzosen wollten trotzdem von keiner päpstlichen Intervention wissen. Wenn wir dem Papst Interventionsrecht zuerkennen, sagten sie, wird sich bald jeder Bischof als Vermittler auftun. Die Bemühungen des Papstes waren vergebens. Weder Philipp August noch die Barone wollten etwas auf des Papstes Friedensrufe geben.

Die Päpste, soweit sie sich für den Frieden interessierten, haben bei ihren Interventionen selten Erfolg gehabt, denn man witterte immer politische Hintergedanken, und die Fürsten glaubten die päpstlichen Interventionen deshalb nicht annehmen zu sollen, weil sie der päpstlichen Machtentfaltung keinen Vorschub leisten konnten. Und in der Tat: Die Absicht einiger Päpste, einen

---

[1]) Epist. ibid.

[2]) IV., 163, ibid.

dauernden Völkerfrieden herzustellen, so gut sie es manchesmal gemeint haben mochten, sind infolge der politischen Aspirationen der römischen Kirche nur löbliche Absichten geblieben. Durch ihre eigenen Ansprüche auf die Weltherrschaft, auch als schon jede Möglichkeit der Verwirklichung ihrer Pläne durch die Existenz geschlossener nationaler Einheiten ausgeschlossen war, erschienen sie den Fürsten immer als Konkurrenten, als Konkurrenten ihrer eigenen Machtstellung.

Ist es dem Papsttum im allgemeinen und einigen Päpsten insbesondere, die von guten Absichten geleitet, nicht gelungen, jene Friedensträume zur historischen Tatsache werden zu lassen, so lässt sich anderseits ein Einfluss des Papsttums auf die allmählich zu national-staatlichen Einheiten sich formierende Christenheit nicht in Abrede stellen. Kraftvolle Persönlichkeiten, wie Gregor VII, Innozenz III und Bonifazius VIII haben ihre letzten Absichten und Wünsche nicht in Wirklichkeit umzusetzen vermocht, an dem Einigungswerk der Menschheit haben sie doch mitgearbeitet, zu ihrer allmählichen Sammlung beigetragen. Zunächst hat die Kirche das Räuberunwesen der Feudalherren und Ritter bekämpft und sie hatte dazu umsomehr Grund, als sie selbst unter dieser Anarchie gelitten hat. Im Chaos und in voller Anarchie trat sie mit ihrer Autorität gegen die Auswüchse des deutschen Rittertums, dem die Kirche wegen ihrer Ordnung und Einheitsbestrebungen ein Dorn im Auge war, und versuchte diese barbarisch-wilde Chevalereska zur Raison und Ordnung zu bringen. Und, wenn jemals die Kirche eine Kulturmission vollbracht hat, so war es dann, als sie durch Verpflanzung und Einprägung von Ordnung und Autorität den Widerstand des Feudalismus gebrochen hat. Die Bedeutung dieser Mission, die der Kirche zufiel und die sie auch vollbracht hat, muss richtig eingeschätzt werden.

Der Kirche standen in ihrem Kampf gegen die Feudalherren nur geistige Waffen zur Verfügung, die die stolzen Ritter oft verhöhnten und vor keiner Drohung der Kirche zurückweichen wollten. In dem Kampf der Kirche gegen die Ritter handelte es sich weniger um Machtfragen, als um ein Pazifizierungswerk. Und an diesem Pazifizierungswerk hat sie eifrig zu solchen Zeiten gearbeitet, in welchen es überhaupt keine Autorität gab, in welchen sie selbst schwer um ihre eigene Existenz hat kämpfen müssen.

Als die Klöster keinen Schutz mehr gegen Raubanfall geboten, und dem Verbrechen nicht mehr Einhalt getan werden konnte, griff die Kirche zu einem ihrer stärksten Mittel, dessen Anwendung die wildesten Ritter zur Raison gebracht. Bistümer, die am meisten von dem Räuberwesen gelitten, mussten auf dem Umwege der Einstellung

der religiösen Verrichtungen, die als Protest gegen das Treiben des Raubrittertums angesehen werden soll, dem Uebel zu steuern suchen. So ordneten die Bischöfe des Limousin an, Kirchenfeier, Messe und Gebet solange einzustellen, bis die Sicherheit und Ruhe wieder eingetreten sein wird. Dieser „Kirchenstreik“ hatte Erfolg.

Auf allen Konzilien des elften Jahrhunderts wurde der Friedensgedanke besprochen. Der Friedensgedanke kehrte bei allen Schriftstellern jener Zeit wieder; die Menschheit regte sich gegen die Anarchie und das Raubrittertum. Frieden und Gerechtigkeit lautete der Ruf (Pactumque pacis et justitia a duce et principibus foederata est[1]). Man sprach nicht nur von Gerechtigkeit und Ordnung, sondern von einem ewig dauernden Frieden. Ein Chronist jener Zeit Adalhardi, ruft aus: Una conveniunt pax et justitia: jamjam placet redire Saturnia regna ... Integram pacem id est totius hebdomadae decernunt[2]). Und Jves de Chartres ruft im elften Jahrhundert den Bischöfen von Frankreich zu: „Jesus Christus ist nicht gekommen, um nur einen geistigen Frieden herzustellen, nicht nur einen himmlischen, sondern auch einen zeitlichen und irdischen Frieden, damit alle Christen nur einen Körper und eine Seele bilden. Im Reiche Christi darf es keine Zwietracht mehr geben, die Seelen müssen von jedem Laster rein sein, und die Hände von jedem Verbrechen[3]).“ Nach der grossen Hungersnot, die Frankreich anfangs des elften Jahrhunderts heimsuchte, nahm die mittelalterliche Friedensbewegung gewaltige Dimensionen an. Die Konzilien von 1033 behandelten durchweg den Friedensgedanken und das mit einem bis dahin unbekannten Ernst. Ein Bischof wollte sogar einen Brief vom Himmel bekommen haben, in dem ihm befohlen wird, den Frieden herzustellen[4]). Geistliche und Seelsorger beteten unaufhörlich für den Frieden. Mit zum Himmel gefalteten Händen riefen sie dreimal pax, pax, pax[5]). Niemand durfte Waffen tragen, um weder anzugreifen noch abzuwehren. Wer diesem Gebote nicht nachkommen wollte, wurde aus der christlichen Gemeinschaft ausgestossen. Als aber die Anatheme und die Ausschliessungen aus der christlichen Gemeinschaft auf die Raubritter noch immer keinen Eindruck zu machen schienen, und sie trotz fortgesetzter Mahnungen zum Frieden seitens der Kirche ihr Räuberhandwerk nicht legen wollten, da ersann die Kirche ein anderes, viel schärferes Mittel, um diese Raubritter zur Vernunft zu bringen. Die Kirche erliess ein Verbot, dass

---

[1]) Bouquet, Recueil des Histoires X., 12.
[2]) ibid., 378.
[3]) J. Carnontes, Epist. 44.
[4]) Bouquet, Chron. cam. chap. L. II.
[5]) Es war ein fünfjähriger Friede vorgesehen.

solange die Ritter ihr Mordhandwerk nicht legen werden, niemand Fleisch essen und Hochzeit feiern dürfe, auch werde niemand im Todesfalle beerdigt werden. Damit war die Masse gegen die kriegerischen Fürsten aufgebracht. Die Kirche glaubte auf diesem Wege den Privat- und Kleinkriegen Einhalt zu tun [1]). Es lässt sich heute schwer feststellen, in welchem Masse diese ungewöhnlichen Mittel gewirkt haben. Die Mittel waren jedenfalls zu scharf und die Kirche sah es auch bald ein. Wo das Rechtsbewusstsein erstorben ist, da werden keine noch so rigorosen Mittel Legalität schaffen. Als ihre Pazifizierungsversuche gescheitert waren, im besten Falle nicht den gewünschten Erfolg hatten, griff sie zu andern Mitteln, Ruhe und Ordnung herzustellen. Lautete ihre frühere Parole Friede, so hiess später der Ruf Waffenstillstand. Mit dieser Parole hatte sie mehr Erfolg. Er verbreitete sich zunächst schnell über Frankreich und auch später über Italien, und zwar auf Betreiben der zwei Friedensgeistlichen Ochlon von Cluny und Richard von Verdun. Der Waffenstillstand war eine Einstellung des Krieges für eine bestimmte Frist, von Mittwoch Abend bis Montag Morgen musste Waffenstillstand herrschen. Niemand durfte zu den Waffen greifen. Auch setzte man noch gewisse Feiertage fest, an welchen das Gebrauchmachen von Waffen streng untersagt war. Ferner wurde festgesetzt, dass gewisse Personen und Sachen nicht in Mitleidenschaft des Krieges gezogen werden dürfen, so die Feldarbeiter, Kaufleute, Frauen, Kinder und Geistliche, ebenso mussten Tempel und Friedhöfe geschont werden. Diese Verbote, so sehr sie auch zur Milderung der Sitten beigetragen haben, bezogen sich aber nur auf Privatkriege. Aber indem die Kirche auch den Privatkrieg an gewissen Tagen gestattete, schaffte sie ihn nicht nur nicht ab, sondern erteilte ihm ihre Sanktion. Auf dem Konzil von Clermont [2]) wurde ausdrücklich hervorgehoben: Tribus autem diebus, scilicet secunda, tertia et quarta, ab aliquo alicui ilata (injuria) non reputabitur [3]) pacius fractio. Das Blutvergiessen völlig abzuschaffen, fehlte der Kirche die Macht und sie musste sich daher auf seine Lokalisierung und Temporisierung beschränken. Aber an dieser kleinen Reform hat sie mit emsigem Fleisse gearbeitet. Das Konzil von Köln von 1083 und das Konzil von Rotamay von 1096 wiederholten das Verbot des Waffentragens und der Kriegsführung an gewissen Tagen und die Kirche scheute vor keinem Mittel zurück, um diese Reform durchzuführen; Anathem, Exkommunikation, Ausschliessung aus der christlichen Gemeinschaft, Entrechtung der Person usw. Was sie selbst nicht auszurichten imstande war, half ihr

---

[1]) Konz. zu Lemovicense 1031, Mausi XIV., 541.

[2]) Konzil von Clermont 1095.

[3]) Kapitel 1., Mansi, XX., 816.

die weltliche Macht. Konfiskation der Güter, Verbannung und Todesstrafe drohte denjenigen, die dem Verbot des Waffenstillstandes nicht gehorchten. Die Kirche versuchte es auch, die Erziehung im Sinne des Friedens zu beeinflussen und auf die Jugend einzuwirken. Kinder von sieben Jahren ab mussten ein Gebet verrichten, indem sie feierlich beteuerten, den Frieden zu beachten und im Sinne des Friedens zu handeln [1]). Trotz dieser Bemühungen der Kirche blieb der gewünschte Erfolg aus. Die Kirche und ihre Organe waren der Anarchie gegenüber machtlos. Ihre Befehle wurden nicht immer beachtet und ausgeführt, die Verhältnisse waren stärker, als der Kirche frommen Wünsche. Es fehlte der Begriff soziale Gerechtigkeit, und wo das Verständnis für die Gesamtheit fehlt, werden kleine Reformen kaum nützen. Aber jede soziale Gerechtigkeit setzt den Ordnungsstaat voraus, der damals nicht existierte. Mit dem Heranwachsen und Aufblühen der Stadtkultur verschwand auch nach und nach der kriegerische Geist und als sich der Staat im Kampfe gegen den Feudalismus entwickelte, verschwanden manche barbarische Ueberreste des Mittelalters. Solange die Burgen und ihre Insassen die Macht hatten, konnte keine Gewalt ihre Macht brechen und auch die Versuche der Kirche haben daher scheitern müssen.

Als die Gläubigen die Ohnmacht der Kirche, Ordnung zu schaffen, eingesehen hatten, gingen sie selbst ans Werk, den Frieden herzustellen. Am Ende des 12. Jahrhunderts beginnen sie geschlossene Friedensgruppen zu formieren. 1182 gründete Durant, ein französischer Spengler, den ersten französischen Friedensverein, dem viele Personen ohne Unterschied des Berufes und des Standes beitraten. Nur die Feudalherren, deren Treibereien der Verein verdammte, blieben dem Verein fern [2]). Vielleicht war auch der Verein eine organisierte Abwehr gegen die feudale Brutalität. Neben den schon bereits genannten Versuchen der Kirche, den Krieg einzuschränken, muss noch ein Mittel genannt werden, das die Kirche, bezw. einige umsichtige Päpste, wenn auch vielleicht nicht in ganz uneigennütziger Weise, angewandt haben, den Krieg einzuschränken: Die Schaffung eines neutralen Tribunals, das entweder die Differenzen zwischen zwei Kontrahenten vor dem Kriege zu schlichten die Befugnisse hatte, oder nach einer gewissen Kriegsdauer den Frieden anzubahnen berufen war. Diesen Gebrauch im internationalen politischen Leben hat die Kirche eingeführt. Anfänglich waren es ihre Legaten, die die Neutralen darstellten, so z. B. bei Gregor VII. Später jedoch bildete sich die Gepflogenheit heraus, sich überhaupt an neutrale Mächte zu wenden. Die Beteiligung von

[1]) Kon., Mansi, xx., 923.
[2]) Revon, p. 117.

Fürsten an Konzilien, die sich mit der Friedensfrage beschäftigten, muss ebenfalls als ein Propagandamittel der Kirche für den Frieden angesehen werden. Solche Konzilien fanden auch tatsächlich in Plaisance und Clermont statt. Diese Versammlungen, die zwar von der Kirche veranstaltet, aber doch keine reinen Kirchenversammlungen zu nennen sind, weil sie bedeutsame Fragen, die das politische Leben der Völker betreffen, zum Gegenstand ihrer Verhandlungen hatten, sind als Vorläufer unserer heutigen interparlamentarischen und internationalen Friedenskongresse anzusehen. Oft ist auf jenen halb kirchlich, halb weltlich politischen Versammlungen die politische Solidarität aller Völker verkündet worden. Angesichts solcher Erscheinungen hätte der Papst noch ganz anders auf die Pazifizierung der Völker wirken können, wenn seine Rechtsprechung nicht gegen jede elementare Prozessordnung verstossen hätte. Denn wohlgemerkt, in Fällen, wo der Papst über Legitimität oder Illegitimität eines Krieges zu entscheiden hatte, kümmerte er sich wenig um die Prozessordnung. Sein Urteil begründete er nach dem kanonischen Recht. Ausserdem ist zu bemerken, dass in solchen Fällen der Papst Richter und Gesetzgeber zugleich war. Er machte das Gesetz, interpretierte es nach Gutdünken und fällte schliesslich selbst das Urteil. Das hat manchen Fürsten, so kirchlich er sonst gesinnt sein mochte, dazu bestimmt, von Anrufung päpstlicher Intervention Umgang zu nehmen. Ein andermal musste sein Werk deshalb misslingen, weil der Papst in einem Falle und in einer Person Rechtspartei und Rechtsprecher war. Der unjuristische Charakter päpstlicher Rechtsprechung, Mangel an Formen der Institutionen der Gesetzgebung, Gesetzesinterpretierung und Urteilsverkündung, die eigenen Aspirationen der Kirche, sowie die öftere Parteilichkeit päpstlicher Rechtsprechung haben das Friedenswerk dieses oder jenes grossen Papstes zum Scheitern gebracht. Und nur um diesen oder jenen Papst handelt es sich. Die Kirche als solche hat nicht nach festen Prinzipien und Voraussetzungen, die unumstösslich wären, wie ihre Dogmen, gehandelt, sondern entweder in ihrem eigenen politischen Interesse oder von Fall zu Fall. Ihr grösstes Verderben war ihre eigene politische Ambition auf weltliche Macht. Das Hinübernehmen des jüdischen theokratischen Prinzips in die Kirchenlehre durch Augustinus, die Sanktion dieser Lehre, die sich historisch begreifen lässt, aber sie auf gekrümmte Pfade geführt hat, hat ihr a priori jene Mission unmöglich gemacht, die sie hätte ausführen können. Wegen dieser Lehre, ist sie nicht zur Retterin, sondern zur Knechterin der Menschheit geworden. Und es bedurfte einer langen Zeit, bis es der von der Kirche geknechteten Menschheit gelang, sich von ihrer eisernen Umklammerung zu befreien: das geschah durch die Renaissance.

In einem gewissen Grade noch mehr als die Kirche, die 1493 das bedeutendste schiedsgerichtliche Urteil in Sachen des Streites zwischen Portugal und Spanien wegen der Aufteilung der neuen Erde gefällt, haben die französischen Könige und Parlamente vom 13. bis zum 17. Jahrhundert schiedsrichterlich gewirkt. 1263 wurde der heilige Louis zum Schiedsrichter auserkoren, um den Streit zwischen Heinrich III und seinen Baronen zu schlichten. Er hörte die Klagen beider Rechtsparteien an und fällte nach einer sorgfältigen und objektiven Untersuchung des Falles in Amiens sein schiedsrichterliches Urteil. Derselbe König schlichtete 1268 den Streit zwischen dem Grafen von Luxemburg und dem Grafen von Bar. Im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts versah Philipp von Valois dasselbe Amt im Streite zwischen dem König von Böhmen, den deutschen Fürsten und dem Herzog von Brabant. Im Jahre 1444 waltete Karl VI seines Amtes als Schiedsrichter zwischen dem Herzog René von Anjou und dem Grafen von Vaudemont. Es handelte sich in jenem Konflikt um den rechtmässigen Besitz des Herzogtums Lothringen. Ludwig XI wirkte mehreremal als Schiedsrichter, im Jahre 1463 zwischen den Königen von Kastilien und Aragonien, 1475 zwischen dem Herzog Sigismund von Oesterreich und der helvetischen Republik. Er selbst unterwarf sich dem Urteil einer Bischofsversammlung, die seine Differenz mit Eduard VI von England vermittelte. Ebenso erfolgreich wirkten die Parlamente von Paris, Dijon, Grenoble etc. als Schiedsrichter. Und, was noch bedeutender ist, man berief akademische Rechtslehrer von Padua und Bologna zu Schiedsrichtern über verwickelte Thronfolgestreitigkeiten. So fällten italienische Rechtsgelehrte ihr Urteil in Sachen des Thronfolgestreites des Hauses von Farnèse auf den portugiesischen Thron. Die Verschiebung des schiedsrichterlichen Urteilsspruchs vom Pontifikat auf Fürsten und Parlamente am Vorabend der Renaissance und Reformation hat ihre tiefere Ursache.

Mit der Herausbildung der nationalstaatlichen Einheiten erwachte auch mehr und mehr das Rechtsbewusstsein der in Völkern organisierten Menschheit. Der päpstliche Schiedsgerichtsspruch entbehrt jeder Jurisdiktion. Mit dem Erstarken des Rechtsbewusstseins verzichteten die Fürsten und Völker immer mehr und mehr auf päpstliche Urteilssprechung und betrauten Fürsten oder Rechtsgelehrte mit der Schlichtung ihrer Differenzen. Aus dieser allmählichen Entwicklung der Dinge bildete sich die Friedensidee auch zu einem formalen Rechtsproblem heraus. Diese Aufgabe teilweise zu lösen, war dem Humanismus und der Renaissance vorbehalten.

Renaissance und Humanismus[1]).

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. 10. Aufl.
G. Lanson, Histoire de la Littérature française.
W. Windelband, Geschichte der Philosophie. 2. Aufl.

Ein Jahrtausend hat die Menschheit auf gekrümmten, verschlungenem Pfaden geirrt, Wege und Abwege zurückgelegt, bis sie die Spuren jenes Zieles erspäht, das ihr zum Ausgangspunkte eines neuen Lebens geworden ist — die Renaissance. Wie ist sie entstanden, wo setzt sie ein, wer hat sie geboren? Der Kulturgenius hat sie erzeugt, auf den Trümmern des zusammengestürzten Roms, durch Zuckungen und Regungen einer neu heranbrechenden Aera ist sie entstanden, und sie setzt da an, wo das sittliche Bewusstsein des Menschen wieder erwacht. Im Mittelalter, im heidnisch angechristelten, vielmehr angerömelten Mittelalter, war das sittliche Bewusstsein eingedämmert, jeder ethische Impuls erstorben. Wo das sittliche Bewusstsein erstorben ist, ist auch die Persönlichkeit tot, und mit dem Mangel an der Persönlichkeit keine Voraussetzung des Rechts und der Ethik. Im Mittelalter gab es in der Tat keine Ethik. Der Neuplatonismus, vielmehr der neuplatonische Mystizismus, ein wesentliches Element mittelalterlicher Geisteskultur, hat, indem er dazu beitrug, das irdische Glücksverlangen in eine überirdische Seligkeitshoffnung umzuschlagen, jede Ethik unmöglich gemacht. Das ethische Problem ging im Mittelalter deshalb verloren, weil der Mensch, wenn er keine irdische Bestimmung, nur eine himmlisch-göttliche hat, keine Ethik als Reglementierung der Beziehungen des Einzelnen zu seinem Nächsten rechtfertigt. Dasselbe gilt auch vom Recht, das vom sittlichen Bewusstsein getragen wird. Die Renais-

[1]) Dass ich das Verhältnis der religiösen Reformation zur Friedensidee nicht in den Kreis meiner Betrachtungen gezogen, hat seinen besonderen Grund. Die Häupter der Reformation, mit Ausnahme von Zwingli, behandelten die Frage vom Gesichtswinkel der formalen Theologie, so Calvin und Luther u. a. Das hat wieder seinen Grund in dem nahen Verhältnis der Reformation zum Augustinismus auf der einen und zum Aristotelismus auf der andern Seite. Calvin, der ganz Augustiner war, kann direkt zu den Aposteln des Krieges gezählt werden, während Luther, der germanische Gesinnungsmensch, kein ausgesprochener Pazifist ist, aber auch kein Kriegsapostel. Er verteidigt den Defensivkrieg, hält aber den Krieg für eine normale Erscheinung.

Das im grossen und ganzen zweideutige Verhältnis Luthers zur Friedensidee ist vielleicht auf die kontradiktatorischen Elemente, auf welchen sich seine Weltanschauung aufbaut, zurückzuführen: Augustinismus und Biblizismus. — Indessen, als Entdecker des intellektuellen Gewissens, der Gesinnungsmoral und der Pflicht, ist er der direkte Vorläufer Kants. Von den zwei Elementen der Lutherschen Weltanschauung hat im Laufe der Entwicklung nur das eine, der Biblizismus, den germanischen Kulturgeist befruchtet. Keiner steht der prophetischen Ethik so nahe wie Kant, obwohl Kant ein ausgesprochener Judentumsfeind war. Und so ist es kein Zufall, dass Imanuel Kant zum philosophischen Begründer des Pazifismus geworden ist.

sance ist das feierliche Veto der Historie und des Kulturgenius gegen die mit Schwert, Gift, Scheiterhaufen und Martertod aufgezwungene „Seligkeit“ — und der aus ihr sich ergebende Mord der Persönlichkeit. Die Renaissance, die Rückkehr zum Fleisch, zum irdischen Leben, zu der Kultur der Persönlichkeit, war auch gleichzeitig eine Rückkehr zur Ethik und zum Recht. Indem sie die Möglichkeit der Existenz der Persönlichkeit angebahnt, gab sie der Ethik ihre nötige Voraussetzung; mit dem Vorhandensein der nötigen Voraussetzungen, mit dem Wiedererwachen des sittlichen und des Rechtsbewusstseins, mit dem Umschlagen der lediglich himmlischen Hoffnung in eine irdische Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit, erwachte auch aufs neue die Sehnsucht und der Wunsch nach dem Frieden. Das heidnische Rom, und das auf ihn folgende christliche Rom, von der Imperialidee genährt, mussten, gemäss der letzten Konsequenz der Imperialidee auf die soziale und politische Individualität nivellierend wirken. Wenn die soziale und politische Individualität nivelliert und abgetötet ist, verliert die Friedensidee ihre erste Voraussetzung: die Aussöhnung der Einzelnen mit der Gesamtheit, das anzustrebende harmonische Walten zwischen Individualismus und Universalismus. Erst die Renaissance, indem sie die Persönlichkeit in ihre Rechte wieder einsetzte, gab der Friedensidee ihre Voraussetzung. Mit der Renaissance wird nicht nur die Ethik, sondern auch das Völkerrecht und speziell die Friedensidee zu einem Problem.

Hören wir, wie sich schon die Frührenaissance gegen Rom wendet. Dante erblickt in dem Kirchenstaat, der so schwer auf der Persönlichkeit lastet, ja die Existenz jeder Persönlichkeit unmöglich macht und die Webearbeit der historischen Differenzierung vernichtet, das grösste Uebel, in der Papocäsarie ein Unglück für das Menschengeschlecht. Er fordert zunächst die gänzliche Trennung von Kirche und Staat. Er hält Konstantin für den Begründer des Kirchenstaates und schilt ihn, weil durch seine Bekehrung der erste reiche Vater (der Papst) das grosse Geschenk empfing, was die Ursache vieler Uebel ward [1]). Konstantin, so heisst es an einer Stelle im „Paradiso“, habe die Welt vernichtet. Noch schärfer tritt er gegen die Vertreter Christi auf Erden auf [2]), indem er sie des Götzendienstes zeiht. Im Gegensatz zu der Kirche, die

---

[1]) Inferno XIX.

> Ahi, Constantin! die quanto mal fu matre *)
> Non la tua couversion, ma quella dote
> Che da te prese il primo rico patre.

[2]) ibid.

*) Oh Constantin, wie viele Uebel sind Ursache, zwar nicht deiner Bekehrung, aber des Geschenkes, welches der erste reiche Vater von dir empfing.

dem Menschen nur eine himmlische Bestimmung zuweist, betont Dante die irdische Bestimmung des Menschen, er bejaht das irdische Leben und fordert das Recht aufs Leben. Aus einem andern Zug bei Dante erkennen wir sofort den Genius der Renaissance. Die damalige Zerrissenheit Italiens hatte einen engherzigen Chauvinismus gezüchtet. Dante, wenn er sich auch diesen Chauvinismus nicht zu eigen machte, war dennoch ein begeisterter Patriot. Aber seine Vaterlandsliebe hinderte ihn nicht daran, mit Sokrates auszurufen: „Meine Heimat ist die Welt überhaupt[1].“ Bei Dante war es nicht jener nivellierende[2]) und farblose Kosmopolitismus, den die römische Kirche zu fördern ein Interesse hatte, sondern ein Ausfluss innerer Freiheit mit politischem Verständnis verbunden. Dass dieser Zug echt sokratisch ist, haben wir angedeutet. Sokrates hat den Menschem als Begriff entdeckt, Dante hat in der Welt die Persönlichkeit entdeckt. Die Frage der zwei Gewalten (potestas dupplex) hat zu keiner Zeit die Gemüter so erregt und die besten Köpfe so beschäftigt, wie zur Zeit der Renaissance. Auch zu dieser Frage nimmt Dante Stellung „und trotz seiner geradezu mystischen Kirchlichkeit“, findet er gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papsttums Töne von solcher Herbheit, wie sie später die grimmigsten Feinde des Papsttums nicht bitterer angeschlagen haben[3]. Wie die Männer der Renaissance über die Weltherrschaftsgelüste des Papsttums dachten, ist schon aus den Titeln, die ihre Bücher führen zu ersehen. Marsilus von Padua, der Verteidiger des Prinzips der Volkssouveränität, lässt schon mit der Ueberschrift, die er dem Buche gibt, und das an das Papsttum gerichtet ist, durchblicken, wohin er, der „Defensor Pacis“, steuert. Er verteidigt den Frieden gegen den Krieg des Papstes. Es liegt im Zuge der Renaissance, die von der Geschichte gewobenen Differenzierungen ganz aus dem Chaos herauszuschälen. Wenn sie auf der einen Seite die Persönlichkeit entdeckte, die soziale Individualität, so musste sie, wenn sie sich nicht in Widersprüchen verwickeln wollte, die politische Individualität in Form der nationalstaatlichen Einheit bejahen. Die Kirche erklärt den Staat für eine Ausgeburt des Teufels, im besten Falle für ein notwendiges Uebel; die Renaissance schon mit Dante erklärte den Staat als Selbstzweck[4]. Als Ghibelline hat für Dante der Staat einen rein weltlichen Charakter[5].

Die Geburt der Renaissance hat ihre vierfache Ursache. Neben

[1]) Die soziale Frage, 2. Aufl., p. 205.

[2]) Carl Hegel, Dante über Staat und Kirche, p. 42—50.

[3]) Stein, c. O.

[4]) Hegel, c. O., p. 45.

[5]) Dante, ein Anhänger der weltlichen Universalmonarchie, hat sein Verhältnis zur Friedensidee in Convito Tratt. IV weit und breit entwickelt. Er erwartete den Frieden von dem einen Kaiser der Weltmonarchie. Vergl. Liter.-Nachw.

der notwendigen Reaktion des Individuums auf den durch die Kirche angestrebten und angebahnten Universalismus waren es auf der einen Seite die Herausbildung der Differenzen und Differenzierungen nicht nur in nationalpolitischer Hinsicht, sondern die des Kulturbewusstseins, die später zu einem Hauptmerkmal zwischen Renaissance und Humanismus geworden ist, oder mit Chamberlain zu sprechen, der Unterschied von Nord und Süd; auf der andern Seite der völlige Bankerott der Scholastik, der schon mit Thomas d'Aquino ansetzt. Es war ein gefährlicher Versuch, die Lehre der Kirche auf philosophischem Wege zu begründen, um sie vor der Vernunft zu rechtfertigen. Einmal zum philosophischen Denken angeregt, erkühnte sich der denkende Mensch am Ausgange des Mittelalters, auch schon sich den Dogmen kritisch gegenüber zu stellen. Damit war in das theologisch-scholastische Denken eine Bresche geschlagen und der Anfang zur Sprengung der Scholastik gemacht. Diese langsame, aber sichere Lostrennung der Philosophie von der Theologie, die durch die mächtige Entfaltung des Nominalismus im vierzehnten Jahrhundert vor sich ging, hatte zur Folge, dass auch ein anderer Zweig der Kultur, die Rechtswissenschaft, sich nach und nach zu verweltlichen begann. Wenn wir nicht irren, hat schon Duns Scotus bei aller Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit den weltlichen Staat bejaht. Die Rückkehr zu der Antike durch die Renaissance hat der Verweltlichung der Jurisprudenz Vorschub geleistet. Auf der ganzen Linie menschlicher Kultur stehen sich zwei ihrer Träger gegenüber, zwei Wahrheiten. Und sobald die angebahnte Kultureinheit einen Riss erlitt, ging es mit der Verschärfung der Gegensätze rapid weiter. Die Existenz zweier Wahrheiten förderten den religiösen Skeptizismus. Diese Tatsache mag den englischen Geschichtsschreiber Buckle zu der Aufstellung seiner Theorie veranlasst haben, dass nämlich jeder Fortschritt in der neueren Zeit in dem Grade sich entwickelt habe, in welchem es gelungen war, dem Zweifel an religiöser Ueberlieferung Bahn zu brechen. Für uns kommen da nur zwei Kulturzweige, die in und mit der Renaissance neu aufgelebt sind, in Betracht; die Ethik und die Jurisprudenz. Was die Regeneration der Ethik und der Jurisprudenz anbetrifft, muss zugegeben werden, dass die Bucklesche Theorie hier voll und ganz zutrifft. „Ohne die doppelte Wahrheit", und den darauf folgenden Skeptizismus, hätte sich weder die Ethik noch die Jurisprudenz so rasch verweltlicht. Von der Anknüpfung einer kulturlichen Kontinuität an die Antike war das weitere Schicksal der Friedensidee am Ausgange des Altertums abhängig.

Die Renaissance, indem sie auf die klassische Antike zurückgriff und die platonischen Lehren von Krieg und Frieden einer grösseren

Oeffentlichkeit wiedergegeben, und der Humanismus, beziehungsweise die Reformation, die die Bibel der Menschheit wieder entdeckte und zur Popularisierung der prophetischen Lehren beitrug, haben den an der Schwelle der neueren Zeit lebenden Menschen zu einer Revision seiner Meinung über Krieg und Frieden veranlasst. So setzt die Entwicklung und Vertiefung der Friedensidee in der neueren Zeit mit der Anknüpfung an die gesamte Antike an. Dem Erwachen des nationalen Bewusstseins folgte das Bedürfnis einer nationalen Politik. Der Staat verlangt nunmehr sein eigenes Recht. Was das Einzelindividuum geniessen darf, nämlich das Recht seiner Persönlichkeit, kann auch der sozialen und politischen Individualität, dem Staate nicht versagt werden. Das Emporblühen einer neuen Rechtsphilosophie ist der theoretische Ausdruck dieses Willens und dieser nationalpolitischen Bestrebungen. Auch hier beginnt der Reigen mit einem Italiener, Machiavelli. Er nimmt den Kampf gegen die Machtansprüche der Hierarchie auf. Er ist der erste theoretische Begründer des Nationalstaates. Er sieht auf der einen Seite die Gefährlichkeit der Zentralisation, auf der andern Seite die Gefährlichkeit der Dezentralisation und der politischen Zerrissenheit der italienischen Stadtstaaten ein, die leidenschaftlichen Kämpfe zwischen den einzelnen italienischen Städten, die nebenbei bemerkt, die Herausbildung von Persönlichkeiten gefördert haben, und ihm schwebt ein geeintes Italien vor. Er bekämpft in leidenschaftlichem Pathos die Unterordnung des Staates unter die Kirche. Sein Ideal ist der rein weltliche Staat der Antike, Rom. Der Staat ist und soll Selbstzweck sein. Wie der Staat nicht der Kirche untergeordnet sein soll, so auch das Staatsrecht. Das Recht des Staates und seine inneren rechtlichen Verhältnisse dürfen nicht von kirchlichen Dogmen und Bestimmungen abgeleitet werden, sie müssen sich aus der Natur und dem Charakter des Staates selbst ergeben. So weit bedeuten die Lehren Machiavellis einen Fortschritt. Die Pazifizierung der kleinen italienischen Stadtstaaten, die Trennung von Staat und Kirche und der Staat als Selbstzweck sind zum Ausgangspunkt der neueren politischen Geschichte geworden.

Bei Machiavelli treten einige psychologische Momente zutage, deren Einwirkung auf seine Persönlichkeit und Lehre dazu beigetragen, ihn als Dämon und Schreckensgestalt anzusehen. Sein Temperament, sein glühender Patriotismus und seine einseitige Auffassung der Antike. Er musste es als ehrlicher und begeisterter Patriot mit ansehen, wie die Kirche die Zerfleischung und Zerklüftung seines Volkes dazu benutzt, um über das zerrissene Volk zu herrschen, wie die Kirche vor keinem Mittel zurückschreckt, um ihre Machtgelüste zu verwirklichen. Bei seinem Temperament und seiner Erbitterung

nimmt er einen leidenschaftlichen Kampf mit Rom auf, und verrennt sich in der Hitze des Gefechtes bis zu einer Art von Jesuitismus. Dazu mag seine empirische Denkart beigetragen haben, sowie sein Utilitarismus. Er sieht es nur immer auf das Finale, auf den Zweck ab, die Mittel, welche zur Erreichung des Zieles angewendet werden, mögen gute oder schlechte sein. Mit dem alten Hippias nimmt er an, dass der Mensch von Natur aus schlecht ist, und da er den Gedanken eines italienischen Nationalstaates verficht, so muss er zu der Herstellung dieses Nationalstaates alle Mittel anwenden. Und so ist es zu verstehen, dass aus einem glühenden Republikaner ein Vertreter des brutalsten Despotismus geworden ist. Nicht von den republikanischen Institutionen, sondern von dem absoluten Herrscher erwartet er die Verwirklichung des italienischen Nationalstaates. Sein empirisch-utilitarisch veranlagter Sinn verleitet ihn zu einer einseitigen Auffassung des antiken Staates Rom. Inwiefern auch die Begeisterung für die Antike ihn zu einer einseitigen Auffassung verleitet, mag dahingestellt sein. In jedem Falle waren es diese beiden psychologischen Momente, die sich fest verdichteten und die jahrhundertelang dem Namen Machiavelli Eintrag getan. Sieht man sich Machiavelli näher an, so erscheint er in einem ganz andern Lichte. Er fleht die Medicis an, Italien zu befreien und ruft ihnen zu: „Ich kann es kaum sagen, mit welcher Liebe er empfangen werden wird, mit welcher Treue, mit welchen Tränen. Welche Tore werden sich vor ihm schliessen, welches Volk wird ihm den Gehorsam verweigern, welcher Italiener wird ihm nicht dienen? Denn alle sind müde von der Herrschaft der Barbaren [1]." So spricht nicht ein landläufiger Machiavelli, so sprach aber der Patriot, Denker und Renaissanceheld Machiavelli. Und geradezu unverständlich erscheint uns deshalb das Urteil Macaulays über Machiavelli, in dem es heisst: „Man wird keinen Berufsverbrecher finden, der die Kühnheit besässe, soviel [2]) Verbrechen zu predigen." Gewiss kann Machiavelli kein Wegweiser der modernen Politik sein, aber seine Begründung des Nationalstaates, dessen Existenz erst eine vom sittlichen Geist getragene Friedensidee rechtfertigt, darf nicht verkannt werden. Noch weniger dürfen seine Verdienste im Kampfe gegen die Römlinge, die nicht wenig Lust hatten, aus der Welt ein Klosterzuchthaus zu machen, unterschätzt werden.

Ein Mann von ganz eigenartigem Gesichtsschnitt ist Commines. In seiner Lehre vom Krieg und Frieden [3]) neigt er zum Fatalismus, indem er behauptet, der Krieg ist zwar das grösste Uebel, er sei

[1]) Il Principe, Kap. XVIII.
[2]) Macaulay, Essays, Machiavelli.
[3]) Memoires III, 3.

aber in die Erscheinung getreten, um die frevelnden Fürsten und schlechten Völker zu strafen. Die politische Konstellation Europas zu seiner Zeit hat ihn zu dieser Art von halb mystischem, und halb empirischem Geiste getragene Ansicht geführt. Er zeigt zunächst, dass jedes Volk in Europa einen feindlichen Nachbar an seiner Grenze hat. Die Franzosen haben an ihrer Seite die Engländer, und die Engländer die Schotten. Ebenso verhalten sich zueinander Spanien und Portugal. Diese providentielle politische Konstellation ist die Ursache aller Kriege. Aber Commines selbst empfand augenscheinlich den fatalistischen Beigeschmack seiner Lehre, wenn er hinzufügt [1]), diese Notwendigkeit des Krieges (als Strafe Gottes) ist kein Fatalismus, sondern ein Ausfluss göttlicher Gerechtigkeit. Er bezeichnet die Völker und die Fürsten als zwei gleich grosse Gewalten und nur durch eine Harmonie dieser beiden Gewalten kann die Gerechtigkeit im Staat und in der Gesellschaft die Oberhand gewinnen. Aus diesem Grunde sind die Völker ebenso für ihre Taten verantwortlich, wie die Fürsten, die sie beherrschen. Der Friede ist ein Gut, während der Krieg ein Uebel ist, aber — und da spricht der Minister Ludwigs des Kühnen, es gibt Kriege, die beleben, und Frieden, die töten. Er spricht auch dem Krieg eine zivilisatorische Mission zu. Im wesentlichen ist der Krieg nur als eine Strafe zu begreifen. Wo diese Strafe einzusetzen hat, darüber schweigt sich der Minister Commines gründlich aus. Allein schon bei Commines sickert der Gedanke durch, dass die Ungerechtigkeit der Fürsten und der Völker die Ursache der Kriege sind und dass die Gerechtigkeit die einzige Garantie für einen dauernden Frieden bietet.

Auf der Linie der französischen Renaissance erhebt sich ein Widerspruch gegen die Methoden und Mittel des Machiavellismus. Der Vorläufer von Montesquieu, Bodin, bekämpft die von Machiavelli empfohlenen politischen Methoden bis aufs äusserste. Bodin verwirft und bekämpft die Anschauung, dass die Erreichung des Zieles alle Mittel sanktioniere, dass der Zweck die Mittel heilige. Auf diese Weise werden wir nie den Frieden haben, nie die Gerechtigkeit; wenn es dem Fürsten, um das Ziel zu erreichen, erlaubt ist, seine Treue zu brechen, so ist jeder Gerechtigkeit in der Politik der Boden entzogen. Die Treue ist es aber, die die allgemeine Grundlage der Gerechtigkeit bildet, die Treue ist es, auf der jede Republik, jede politische Alliance, ja die ganze menschliche Gesellschaft beruht. Aus diesem Grunde muss die Treue von den Fürsten gewahrt werden, und nichts würde einen Treubruch rechtfertigen. Wie für Commines ist auch für Bodin die Gerechtigkeit die beste Garantie für einen

[1]) ibid V, 18.

dauernden Frieden. Die Kriege häufen sich, weil die Friedensverträge nicht auf Gerechtigkeit beruhen, sondern gewaltsamerweise abgeschlossen werden. In den meisten Fällen werden sie dem Besiegten abgetrotzt [1]). In ähnlicher Weise lässt sich Montaigne über diese Frage aus. Jedoch ist er in seiner Befehdung des Machiavellismus in einer Beziehung über Bodin hinausgegangen, denn während noch Bodin unter dem Einfluss der Vorliebe für die Antike zu Rom als die Verkörperung der Gerechtigkeit emporblickt, sieht Montaigne mit etwas kritischerem Blicke die römische Kultur an. Er gibt zu, dass Rom die Lehrerin des Rechts war, aber nur des Privatrechts. „Was das Völkerrecht anbetrifft, war Rom keinem Barbarenvolke voran." Aus diesem Grunde kann uns heute die römische Staatspolitik keine Wegweiserin sein. Er verlangt die Tugend und Ehrlichkeit im Verkehr der Völker, wie im Verkehr der einzelnen Menschen. Die Lüge und der Treubruch haben kurze Beine und wer im politischen Leben der Tugend entbehrt, seine Versprechungen und Abmachungen nicht einhält, wird vielleicht für den Augenblick von seinem untugendhaften Verhalten profitieren, aber später rächt sich immer ein solches Verhalten. Und es liegt schon im Interesse einer systematischen und geraden Politik des Staates im internationalen Verkehr jene moralischen Eigenschaften walten zu lassen, die im Privatleben unumgänglich sind. Wir kommen noch später auf die pazifistischen Doktrinen der französischen Renaissance zurück. Wir wollen der chronologischen Reihenfolge wegen auf einen Mann der Renaissance hinweisen, der als Begründer des neuen Staatsromans anzusehen ist, und der einer der eifrigsten Verteidiger der Friedensidee seiner Zeit war, Thomas Morus. Gleich Machiavelli und Bodin tritt er für die Ablösung des Rechts von der Kirchenlehre ein und plädiert für die Verweltlichung der Jurisprudenz. In seiner Schrift: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia (London 1516), die oft später zum Vorbild der sogen. Staatsromane geworden ist, vertritt er unter Verwendung platonischer Gedanken die Anschauung, dass die Gleichheit der Arbeit und ihres Ertrages für alle Bürger die Grundlage eines vernünftigen, gerechten Staates sein müsse. Auf der Insel Utopia herrsche der ungestörte Friede. Die Bewohner der Utopia haben ein Entsetzen vor dem Kriege und betrachten ihn als etwas Grausam-tierisches. Entgegen der Gepflogenheit anderer Völker Krieg zu führen und sich auf den Schlachtfeldern zu zerfleischen, suchen die Bewohner der Utopia den Ruhm im vernünftigen Handeln, denn nur die Vernunft unterscheidet den

---

[1]) Bodin, De la République, livre V., p. 803.

Menschen vom Tiere[1]). Die letzten kommunistischen Gedanken des Morus haben ihn dazu verleitet, eine Art des Krieges zu legitimieren, nämlich den Krieg aus ökonomischen Interessen. Der gerechte Krieg, meint er, ist der, den man dem Volke eines ausgedehnten Reiches macht, das ohne seinen Boden selbst ganz zu bearbeiten, weil es über Ueberschuss an Boden verfügt, es den anderen, die den Boden bearbeiten können, untersagt, den Teil des Bodens zu fruktifizieren, aus dem er selbst gar keinen Nutzen zieht. In jedem Falle kann nur Krieg geführt werden im Interesse der Gesamtheit.

Viel schärfer gegen den Krieg geht ein Agrippa von Nettesheim vor. In seinen Aeusserungen über den Krieg erinnert er an Voltaire. „Der Krieg," sagt er, „ist nichts anderes als eine Menschenschlächterei und Räuberei im grossen, die Soldaten nichts anderes als gedungene Mörder und Diebe." „Er ist immer der Ausbund von Verruchten und Bösewichten, die immer auf ein gegebenes Zeichen bereit sind, alle Schandtaten zu begehen, alle möglichen und unmöglichen Verbrechen auszuführen." Er ist über die Haltung der Kirche dem Kriege gegenüber empört und es nimmt ihn wunder, dass die Heiligen und Christen diesen kannibalischen Beruf billigen. Wenn auch der heilige Augustinus und St. Bernhard den Krieg nicht verdammen, im Gegenteil ihn noch billigen, so beweist es noch nichts für seine Legitimität, noch weniger beweist es für die Rechtlichkeit des Krieges, dass die Päpste selbst ihn machten. Um den Krieg zu verdammen genügt, dass Christus und die Apostel ihn missbilligt und verworfen haben[2]).

Einer der pazifistischen Leuchtsterne am Himmel des Humanismus ist Erasmus. Bayle bezeichnete Erasmus' Essay über den Krieg als einen der schönsten Essays, die je geschrieben worden sind. Er bewegt sich, was Krieg und Frieden anbetrifft, in demselben Ideengang wie Agrippa von Nettesheim, aber seine Darlegungen sind wesentlich feiner als die des Agrippa. Er begnügt sich nicht mit derben Worten gegen den Krieg, sondern er geht auf das Problem tiefer ein. Der Friede ist bei ihm nicht der Ausfluss einer Stimmung, sondern einer Weltanschauung. Er predigt den Frieden im Namen der Menschennatur und Menschenwürde, er mahnt zum Frieden im Namen des reinen, unverfälschten Christentums. Erasmus erklärt sich als ein Mann des Friedens[3]) und als ein ausgesprochener Gegner des Krieges. Die menschliche Natur, die physische Konstitution des Menschen belehren zunächst, dass der

[1]) Utopia. lib. II.
[2]) Agrippa von Nettesheim, De incertitudine, LXXIX.
[3]) Collos. fam. Oper. T. I. p. 823.

Mensch nicht für den Krieg, sondern für den Frieden bestimmt ist. Der Mensch entbehrt im Gegensatz zum Tier jeder Naturwaffe. Er hat weder Tatzen noch Krallen. Ihm fehlt jede Naturwaffe, weder anzugreifen noch sich zu verteidigen. Er kommt schon zur Welt als hilfloses Individuum, ist ebenfalls im Gegensatz zur Bestie eine längere Zeit nach seiner Geburt auf die Hilfe anderer angewiesen. Betrachtet man den Menschen in seiner ganzen Hilflosigkeit, in seiner Ohnmacht, so wird man bald einsehen, dass die Bestimmung des Menschen nicht ist, im Kriege, sondern im Frieden zu leben. Unter Verwendung des aristotelischen Gedankens, der Mensch ist von Hause aus ein soziales Wesen, gelangt nun Erasmus zu einem ganz andern Resultat als Aristoteles. Die Soziabilität, die in der menschlichen Natur begründet ist, bestimmt den Menschen für den Frieden. Und der Krieg ist zu verwerfen, weil er unnatürlich, ja gegen die Natur des Menschen ist. Erasmus erinnert noch speziell daran, dass der Mensch seine Fähigkeiten nur in der Gesellschaft entwickeln, nur in der Gesellschaft verwerten kann. Der Krieg aber hebt die Gesellschaft auf und arbeitet mithin der Bestimmung der Menschen entgegen. Erasmus frägt vom Standpunkt seines einseitigen Altruismus mit Recht, welche Furie hat das zur Welt gekommene Wesen aufreizen können, sich wie wilde Tiere zu zerfleischen[1]).

Neben der anthropo-sozialen Notwendigkeit des Friedens betont noch Erasmus die religiösen Gründe, die für den Frieden sprechen. Er weist nicht ohne Geschick und mit grossem Eifer nach, dass das Christentum eine Religion des Friedens ist, und dass Krieg und Christentum Gegensätze sind. Die evangelischen Lehren rechtfertigen den Krieg nicht. Und es ist ein Hohn auf das Christentum und die von ihm gepredigte Nächstenliebe, wenn seine Träger und Bekenner fortwährend sich bekriegen und nur im Krieg leben. Gesetzt den Fall, dass man den Krieg erklärt, um einer gerechten Forderung Nachdruck zu verleihen, steht nicht auch diese starre Verfolgung weltlicher Forderungen im Gegensatz zum Christentum. Hat nicht Christus verzeihen gelehrt? Der Geist des Christentums verbietet sogar den Prozess, geschweige denn den Krieg. Und, wenn es die Christen mit ihrem Christentum wirklich ernst nehmen, muss es ihre erste Pflicht sein, den Krieg zu beseitigen. Entweder ist Christentum ein leeres, inhaltloses Wort und dann verwerfen wir es, oder das Christentum ist der Weg der Wahrheit und des Lebens, und wir nehmen es an[2]). Dieser Widerspruch zwischen Christentum und christlichem Leben ist von

[1]) Erasmi Adagiorum IV., I., 1.
[2]) Aur. pacis. Op. I., IV, p. 630.

manchen Humanisten erkannt worden. Jeder, der diesen Konflikt erkannte, betrachtete das Individuum und nicht die Idee als den Urheber und als die Ursache des Konflikts; das war immer der grosse Irrtum. Das Christentum ist eine Religion des Himmels und konnte gar nicht wegen ihres innern Widerspruchs und wegen ihrer Eliminierung aller Voraussetzungen der Ethik sozialisierend und humanisierend wirken. Die Natur der Dinge straft ihre Lehre Lüge. Der Mensch hat eben eine irdische Bestimmung und indem sie ihm nur eine himmliche zuwies, verlor sie jeden Einfluss auf sein irdisches Tun. Theoretisch begreift Erasmus den Widerspruch zwischen Christentum und Leben kaum, praktisch jedoch sieht er die gähnende Kluft. Auf die Stellung der Kirche zum Kriege zurückkommend, ruft er einmal ironisch aus: „In England wühlen und hetzen sie (die englischen Kleriker) gegen Frankreich, in Frankreich gegen England. Auf beiden Seiten versprechen sie den Sieg im Namen Christi. Also Jesus Christus gegen sich selbst gewaffnet[1].“ Seine Anschauung über den Krieg ist ganz voltairisch. Die Könige und Staatsoberhäupter richten das Uebel an, denn sie besitzen die absolute Macht; und ebenfalls den Begriff Heroismus beurteilt er im Geiste des 18. Jahrhunderts. Er kann nicht begreifen, dass wir diejenigen loben, die uns töten, dass wir diejenigen verehren, die sich verdungen haben, uns auszuplündern, zu berauben und zu bestehlen. Je geschickter sie ihre Verbrechen ausüben, desto mehr achten wir sie.

Diese Anschauungs- und Betrachtungsweise des Krieges ist nicht neu. Die Stoa hat sie zuerst proklamiert. Speziell die Korrektur des Heldenbegriffes ist ein Erbe der Stoa. Und, wenn die französische Aufklärung den Kampf gegen den Krieg im Sinne der Stoa aufgenommen, ebenso die Korrektur des Heldenbegriffes, so steht Erasmus als Vermittler zwischen der Stoa und der Aufklärung[3].

Erasmus verwirft den Krieg, ja er erklärt jeden Krieg für illegitim. Er gibt zwar zu, dass einst der Krieg zur Verteidigung von Leben und Gut notwendig gewesen sein mag, heute ist er aber ganz zu verdammen. Die von Erasmus geäusserte, aber beschränkte Anschauung, dass der unersättliche Ehrgeiz der Fürsten die Ursache des Krieges ist und zu allen Zeiten war, ist darauf zurückzuführen, dass im 16. Jahrhundert der Kabinettskrieg der vorherrschendste war. Aber darin mag er Recht haben, wenn er behauptet, dass ihre (der Fürsten) Kriege immer frivole Ursachen haben. Die Hauptursachen aller Kriege erblickt er in dem Ehrgeiz der Fürsten, ihre Grenzen zu erweitern[2]. Erasmus verdammt deshalb jede Er-

---

[1]) Pacis Querimonia. T. IV., p. 634.

[2]) Erasmi Coll. T., p. 633.

[3]) Selbst Hegel verwirft den antiken Heldenbegriff.

oberung, weil in den meisten Fällen die Geschichte oder die Natur jedem Volke seine natürlichen Grenzen gewiesen hat. Dem einen Volke durch das Meer, dem andern durch Gebirge, dem dritten durch breite Flüsse usw. Diese Naturgrenzen darf niemand überschreiten, es sei denn, er begehe ein Verbrechen. Es gibt nur eine Art Krieg, die unter gewissem Vorbehalt legitim sein kann: die Verteidigung des Vaterlandes. Wo es sich um die Wahrung der nationalen Abhängigkeit handelt, kann der Krieg in der Defensive gerechtfertigt sein, nicht aber, wo es sich handelt Forderungen einzutreiben, die auch gerecht sein mögen; denn da muss der Krieg offensiv sein. Im übrigen sei es oft mit solchen Konflikten bestellt, wie mit dem Prozesse zweier Bürger. Wie die letzteren oft auf den Prozess verzichten, weil die Prozesskosten zu gross sind, so muss oft ein Staat auf die Eintreibung seiner Forderungen durch den Krieg verzichten. Die Kosten können zu sehr anwachsen und mit dem einzutreibenden Betrag in gar keinem Verhältnis stehen.

Erasmus verteidigt den Frieden mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln. Bald bekämpft er den Krieg, indem er ihn als naturwiderig, antireligiös und antichristlich bezeichnet, bald indem er seine Gebrechen, die Uebel, die er anrichtet, beschreibt und schildert, bald indem er die Wohltaten des Friedens preist. Wir begegnen oft in seinen Schriften über Krieg und Frieden modernen Gedanken voll Originalität und Urwüchsigkeit. Und doch war Erasmus kein Pazifist in modernem Sinne. Zunächst, weil ihm der Friede das Primäre und Freiheit und Würde das Sekundäre sind; sein leuchtender Geist erlischt da, wo es sich darum handelt, Freiheit und Frieden in eine Harmonie zu bringen. Dass es nicht durch ein plötzliches Fortwerfen der Waffen geschehen kann, ist heute jedem klar. Denn das wäre gegen jede Soziologie, gegen die Macht der Geschichte und gegen die Menschennatur. Der Friede ist erst dann eine Verwirklichung des hohen Ideals, wenn er die Individualität nicht untergräbt, insbesondere die nationale Individualität ermöglicht und die nationale Freiheit und nationale Unabhängigkeit sichert. Das kann nur auf dem Wege eines internationalen Tribunals geschehen. Aber soweit ist Erasmus nicht gekommen, obgleich ihn der Amphiktyonenbund zu einem solchen Gedanken hätte angeregt haben können. Dass Erasmus soweit nicht gekommen ist, ist durch den Umstand zu erklären, dass sowohl der Humanismus als die Reformation mehr in der biblischen als in der klassischen Antike wurzelten. Jedoch darf die pazifistische Doktrin von Erasmus nicht unterschätzt werden, sie war ein energischer Protest gegen das verbrecherische Tun und Treiben der damaligen Fürsten.

Das kriegerische Treiben der Fürsten und Völker im 16. Jahrhundert hat die besten Geister der Zeit gegen den Krieg herausgefordert, Ariosto, Rabelais und andere erhoben ihre Stimmen gegen den Krieg. Ariosto nennt die Deutschen, Franzosen und Schweizer, die in Italien eingefallen sind, wilde Barbaren, und ruft ihnen zu: „Barbaren, welcher ist der wilde Mann des Nordens, der euch die Gesetze und die Regeln des Kriegshandwerkes hat gelehrt? Haben euch die Skythen gelehrt kaltblütig die Gefangenen umzubringen, die sich freiwillig ergaben und die Waffen gestreckt haben? Wollt ihr wirklich diejenigen als Verbrecher behandeln, die sich kämpfend in den Dienst des Vaterlandes gestellt haben? O! Sonne! Höre auf, deine erquickenden Lichtstrahlen auf ein grausames Jahrhundert auszuschicken, auf ein Jahrhundert, das die Tantalen und jüngst auch die Aleiden geschändet und entehrt haben. Die alten Kriegsmannen haben niemals ein solches Beispiel von Roheit und Grausamkeit an den Tag gelegt“ [1]. Mit andern Mitteln nimmt Rabelais den Kampf gegen die Kriegsfurie auf. Anlass dazu gab ihm Karl V, der seinen Sieg missbrauchte, indem er einen gefangenen König misshandelte, um von ihm günstige Vertragsbedingungen zu erpressen. Rabelais nimmt ein Gegenstück zu diesem Falle, um die Tat Karls in ein richtiges Licht zu setzen. Gargantua. Und gleich Rabelais bekämpft auch ein anderer grosser Landsmann, der Moralist Montaigne, den Krieg. Er stellt die Ruhmsucht als eine Ausgeburt menschlicher Albernheit hin.

Diesen pazifistischen Strömungen im 16. Jahrhundert steht eine andere Strömung gegenüber, die den Krieg zu rechtfertigen sucht.

Die bereits bekannte Theorie, dass Gott den Krieg in die Welt geschickt, um die Menschen zu strafen, wird von Campanella aufgenommen und entwickelt. Im Kriege selbst erscheint Gott als Erlöser, indem er die Menschen durch den Krieg erinnert, dass sie nur sterbliche Gefässe sind, dass es ein zukünftiges Leben gibt. Der Krieg ist nach Campanella ein Teil des grossen Uebels, des grossen Unglücks. Wären die Menschen glücklich, so würde ihnen niemals einfallen, sich zu bekriegen [2]. Noch weiter in der Verteidigung des Krieges geht ein katholischer Theologe, der Jesuit Bellarmin, indem er alle, die den Krieg aus Gründen der Vernunft oder der Religion bekämpfen, für Ketzer erklärt. Weil der heilige Jean Baptist den Soldaten einst zurief, sie sollen sich aller Gewalttätigkeit im Kriege enthalten, schliesst Bellarmin daraus, dass das Christentum den Krieg gestatte. Er

[1]) Ariosto, Rolando furioso, XXXVI.

[2]) Campanella, Monarchia hispanica, p. 391.

beruft sich ferner auf die christlichen Soldaten, die unter römischen Fahnen gekämpft, ferner auf die Siege von Clovis und Konstantin. Bellarmin behauptet, die christliche Moral betreffe nur den Einzelnen, das Individuum. Dann sind nicht die Lehren des Evangeliums absolute, bindende Satzungen, sondern sie sind lediglich als Ratschläge anzusehen, welchen man zu folgen nicht verpflichtet ist. Hingegen verwirft Bellarmin den Eroberungskrieg. Wenn er den Krieg zu verteidigen sucht, so hat es eben nur auf den Defensivkrieg Bezug. Der Defensivkrieg ist nicht nur nicht unstatthaft, sondern auch natürlich. Wenn der Staat das Recht hat, den einzelnen zu bestrafen, resp. gegen den einzelnen der den Staat zu untergraben droht, sich zu wehren, und diesen gefährlichen Einzelnen zu bestrafen, warum soll es mit einem Staat anders sein, der den andern Staat vernichten will? Ein gerechter Krieg muss nach Bellarmin gerechte Ursachen haben, und zureichende Gründe. Aber Bellarmin, noch ganz in den Rechtsanschauungen des Mittelalters wurzelnd, erklärt, dass dem Sieger über den Besiegten unumschränkte Rechte zustehen [1]). In ähnlicher Weise betrachtet Calvin den Krieg. Er gesteht den Fürsten das Recht zu von ihrem Schwerte, von ihrer ihnen von Gott und der Natur verliehenen Macht Gebrauch zu machen. Wie Bellarmin, behauptet auch Calvin, der Krieg verstosse nicht gegen die wörtlichen Lehren und den Geist des Christentums. Die Absicht der Apostel, sagt er, war die geistige Herrschaft Christi auf Erden zu lehren und die Polizei auf Erden zu ordnen [2]). Dieser Art Auslegung der Bibel stellt sich Socinus entgegen, indem er entgegen den Lehren von Bellarmin und Calvin die Behauptung aufstellt, das Christentum sowohl dem Worte als dem Geiste nach verbiete den Krieg. Die Lehren des Evangeliums seien nicht Ratschläge, sondern bindende Satzungen. Seine Lehren sind nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Gesellschaft und die Staaten bindend [3]). Die Verteidiger des Krieges berufen sich darauf, dass das Wort Krieg niemals über Jesus Lippen gekommen. Aber indem Christus uns befahl, unsere Feinde zu lieben, hat er eo ipso den Krieg verdammt. Diesem Verfechter des Friedens schliessen sich La Noué [4]) und Tavannes [5]) in würdiger Weise an. La Noué litt viel unter den Verfolgungen der Hugenotten in Frankreich im 16. Jahrhundert. Sein ganzes Leben lang hat er für die Freiheit des Gewissens gekämpft. Nach einem langen Dienst im Kriege ist er zu

---

[1]) Bellarmin, de Officio principis, I., 21.

[2]) Calvin, Just. chret., livre IV., ch. XX.

[3]) Socinus, Bibliotheca fratrum polonorum, T. II., p. 18.

[4]) Discours politiques et militaires.

[5]) Mémoires de Tavannes.

der Einsicht gekommen, dass die Religionskriege ein Verbrechen sind. In seinen „Discours“ führt er eine leidenschaftliche Polemik gegen den Krieg. Er macht die Fürsten für die Menschenschlächtereien verantwortlich. Die Tugend und die Gerechtigkeit verdammen den Krieg. Jeder Krieg, sofern er keine notwendigen, zureichenden Gründe hat, ist ein Eroberungskrieg und ergo ein Verbrechen. Noch stärker tritt der schon bereits genannte Tavannes für den Frieden ein. „Plusieurs desespèrent de la divinité, qui permet tant de malheurs, sans se souvenir qu'il y a une autre vie ou seront punis les méchants. Par la paix chacun loue Dieu, le service divin ni la justice ne sont empêchés. Maudit est le Prince qui fait la guerre pour sa particulière gloire et utilité.“ Er zieht gegen die eitle Ruhmsucht ins Feld und warnt die Fürsten vor Eroberungen, resp. Raub. Die Eroberung ist ein gefährliches Spiel, noch heikeler ist es, die Eroberung zu erhalten und noch schwieriger ist es, diese Eroberung den Kindern zu sichern. Der Mangel an religiösem Bewusstsein, der schwache Glaube an das Jenseits sind ebenfalls als Ursachen des Krieges anzusehen. Wenn die Menschen wirklich religiös wären, hätten sie keine Kriege gemacht, und im Frieden gelebt. Tavannes lässt keinen Grund und Rechtfertigung des Krieges gelten. Während La Noué den Krieg verwirft, weil er die Freiheit untergräbt und die Volkssouveränität verletzt, führt Tavannes eine andere beobachtenswerte Argumentation für den Frieden an. Es heisst bei ihm wörtlich: „Si les nations avaient droit sur ce qu'elle sont autrefois possédé, les guerres seraient immortelles: les Assyriens, Perses, Macedoniens et Romains ont possédé le monde ensuite de quoi ces nations devaient les guerres justes pour reconquêter ce qu'elles ont perdu.“ Was bei Tavannes merkwürdig erscheint, ist, dass er den Krieg gegen die Ungläubigen und gegen die Ketzer, speziell den Krieg gegen die Türken für statthaft erklärt.

So tobt der Kampf im 16. Jahrhundert für und gegen den Krieg. Den Eroberungskrieg verteidigt zwar niemand, aber die dem Defensivkrieg das Wort reden, sind sich über die Rechte des Siegers nicht einig. Die Rechte des Siegers: Das war das Problem, das einer Lösung, zumindest die Anbahnung einer Lösung bedurfte. Im 16. Jahrhundert ist diese Frage zu einem Problem geworden. Der Lösung dieses Problems unterzog sich der grosse holländische Rechtsphilosoph Hugo Grotius.

Emeric Crucé, Hugo Grotius und das XVII. Jahrhundert[1].

Bevor wir mit der Darstellung des Grotiusschen Kriegsrechts und der Friedensideen beginnen, müssen wir uns noch mit einem pazifistischen Schriftsteller beschäftigen, der keinen geringen Einfluss auf die spätern ihm folgenden pazifistischen Schriftsteller ausgeübt hat. Emeric Crucé, 1590 zu Paris geboren, ist der eigentliche Anreger und Begründer der Idee des Schiedsgerichts, ein Vorläufer von Abbé St. Pierre, wie Hugo Grotius der Begründer des modernen Kriegsrechts.

Von Emeric Crucés Leben ist uns wenig bekannt. Er wird zwar vielfach von späteren Historikern, auch von Leibnitz, angeführt, aber ohne jede weitere Ausführlichkeit. Sein Werk, von dem noch ein Exemplar in der Pariser Bibliothèque nationale aufgehoben ist, führt den Titel: „Le Nouveau Cynée, ou discours d'Estat représentant les occasions et les moyens d'establir une paix générale et la liberté de commerce par tout le monde. Aux monarques et princes souverains de ce temps. Paris 1623. Avec privilège du roy.“ Das Buch enthält 226 Seiten, ausser der üblichen Vorrede und einem Inhaltsverzeichnis. Ob Crucé der wirkliche Name des Verfassers ist, konnte trotz eines lang geführten Bibliographenstreites nicht festgestellt werden. Der Verfasser des „Nouveau Cynée“ erscheint uns in seinem Werke als ein feinsinniger Schriftsteller und begeisterter Humanist. Er verteidigt in seinem Werk eine von ihm entworfene Organisation des Friedens und charakteristisch genug — er tritt auch für die allgemeine Arbeitspflicht ein. Die wilden, zügellosen Leidenschaften der Gewalthaber sind nach ihm die eigentlichen Ursachen der Kriege. Aus realpolitischer Einsicht will er dem die Organisation des Friedens anvertrauen, den er für jeden Krieg verantwortlich macht — den Fürsten, denn sie verfügen über die unbeschränkte Gewalt und daher können nur sie allein dem Krieg ein Ende machen. Als die Pflichten des Monarchen sieht er an: Den Frieden nach aussen zu sichern und den Untertan durch zu erlassende Gesetze zu nützlicher Arbeit anzuhalten. Es ist nicht der Höfling oder der Pfaff, der dem Staat am nützlichsten ist, sondern der Kaufmann und der Werksmann.

Der schaffende Bürger, der dank seiner eigenen Arbeit sein Vermögen gesetzlich vermehrt, ist löblicher als der Soldat, dessen Avancement vom Raub und Ruin des andern abhängt. Der Friede im Staate und unter den Staaten setzt soziale Ordnung voraus. Sie ist die erste solide Garantie des Friedens. Aus diesem Grunde behandelt er in seinem Buche Fragen, die in keiner sonder-

[1]) Ueber Emeric Crucé, sowie über die Vorläufer von Grotius vergl. die ausgezeichneten Abhandlungen von Ernst Nys in der Belgischen Revue de Droits international.

lichen Beziehung mit der Frage des Völkerfriedens stehen. So z. B. verteidigt er in seinem Buche die Interessen des Handels, er tritt für administrative Reformen ein, die den Handel fördern können, für Brückenbau, Verbesserung der Verkehrsmittel, Schiffahrt usw. Ihm hat schon die Idee einer Vereinigung der Meere vorgeschwebt. Er mahnt die Regierung zur Förderung von Handel und Gewerbe und zur Pflege der Wissenschaft. In der Wissenschaft sieht er die Medizin und Mathematik als die für das Leben nützlichsten an. Es ist merkwürdig genug, dass er die ganze Jurisprudenz für einen Jargon erklärt, und sie nicht als eine wissenschaftliche Disziplin ansehen will. Er behauptet, der gesunde Menschenverstand kann sicherer einen Rechtsstreit beilegen, als der geschulte Jurist.

Nachdem er die nötigen Voraussetzungen für die Sicherstellung des inneren Friedens entwickelt, geht er zur Erörterung der Grundbedingungen eines dauernden Völkerfriedens über. Hier entwickelt er mit beachtenswertem Feinsinn die idealen Vorbedingungen und Voraussetzungen zu einem dauernden äusseren Frieden. Die Idee der Brüderlichkeit und der menschlichen Solidarität werden da präzis entwickelt. Es heisst darüber wörtlich: „Pourquoy moy qui suis Français voudray je du mal à un Anglois, Espagnol, Indien? Je ne le puis, quand je considère qu'ils sont hommes comme moy que je suis subject comme eux à erreur et peché et que toutes les nations sont associées par un lieu naturel et consequement indissoluble, qui fait qu'un homme ne peut reputer un autre estrangier, si ce n'est en suivant l'opinion commune et invetivée qu'il a reçu de ses prédécesseurs.“ In derselben schlichten und präzisen Weise entwickelt er das Toleranzprinzip. Man nehme das Christentum und Judentum, und den Islam und man wird sofort feststellen, dass diese Religionen sich gegenseitig bekämpfen. Jede dieser Religionen stützt sich auf Wunder und übernatürliche Geschehnisse und jede will die beste sein. Er fährt fort „Puisque la vraie religion est une grace surnaturelle il faut qu'elle vienne de Dieu et non pas des hommes qui, avec toutes les armes, n'ont pas les pouvoirs de faire croire le moindre article de leurs mystères. Il n'appartient pas aux hommes de punir ou corriger les défaux de la foy; c'est à faire à Celui qui voitles plus sensibles pensées. Les fautes de la volonté sont punissable selon les loix civiles, celles de l'entendement, à savoir les fausses opinions n'ont que Dieu pour juge.“

So bahnt er sich allmählich einen Weg zum allgemeinen Frieden. Die äusseren Hindernisse können verschwinden und anderseits darf weder die Verschiedenheit der Nationen noch die der Rassen und der Religionen Ursache des Krieges werden. Der Friede muss durch friedliches Zusammenarbeiten erkämpft werden. Und nun zeichnet er den Plan einer allgemeinen Friedensorganisation.

Um jedem Casum belli vorzubeugen, schlägt er die Wahl einer Stadt vor, in der alle Fürsten ihre ständigen Vertreter, ihren Sitz haben, damit alle Zwistigkeiten zwischen Staaten durch diesen internationalen Permanenzausschuss auf friedlichem Wege geschlichtet werden können. Die Gesandten derjenigen Fürsten und Völker, die in irgend einer Affäre mit einem anderen Staate verwickelt sind, unterbreiten den Fall dem Schiedsgerichtshof, und er wird in objektiver und klarer Weise beraten. Um dem Urteil seine Rechtskraft am vorteilhaftesten zu sichern, sollen auch die Vertreter der Republiken bei der Beratung herangezogen werden. Wagt ein Fürst, dem von diesem Gerichtshof gefällten Urteil keine Folge zu geben, dann zieht er sich die Ungnade der andern Fürsten zu, die schon Mittel finden werden, den Widerspenstigen zur Vernunft zu bringen. Crucé schlägt Venedig zum ständigen Sitz des internationalen Gerichtshofes vor, denn zunächst ist Venedig eine neutrale Stadt, und alsdann ist sie vorzuziehen, weil sie sich in zentraler Lage befindet. Die Vereinigung, welche Emeric Crucé vorschlägt, ist eine allgemeine. Sie umfasse alle Länder, China, Indien und Persien nicht ausgenommen. Um keinem Fürsten nahe zu treten, schlägt er folgende Zusammensetzung vor:

1. Der Papst, aus Achtung vor dem antiken Rom;
2. der Sultan;
3. der christliche Kaiser;
4. der König von Frankreich;
5. der König von Spanien.

An wen der sechste Sitz zu vergeben ist, ob an China, Indien, Persien oder gar an den Herzog der Moskowiten wird von den fünf Mitgliedern selbst entschieden. Die anderen Fürsten, die Könige von Grossbritanien, Polen, Dänemark, Schweden, Japan, Marokko, Grossmongolei, die Fürsten von Indien und Afrika können sich um eine Vertretung bewerben. Diesem internationalen Gericht obliegt es, für genaue und gründliche Erledigung der schwebenden Angelegenheiten zu sorgen, und sein letzter Zweck ist, jedem Kriege vorzubeugen. Kann sich der Gerichtshof über eine Frage nicht einigen, so möge die Angelegenheit einer höheren, viel objektiveren Instanz zur Untersuchung und Entscheidung unterbreitet werden — den Vertretern der Republiken. Die Initiative zur Errichtung dieses Tribunals mögen der Papst und der König von Frankreich ergreifen. Und zwar der Papst für die christlichen Fürsten, der König von Frankreich für die nichtchristlichen. Der Vorschlag Crucés hat seine Schattenseiten, Mängel und Lücken, wie fast alle anderen ähnlichen Vorschläge, wir müssen jedoch von einer eingehenden Kritik absehen. Wir wollen nur darauf hinweisen, das St. Pierre hinter Crucé zurückgeblieben war. Der Blick Crucés ist ein viel weiterer, er will

nicht wie St. Pierre, nur eine christliche Republik, die bei weitem keine allgemeine Friedensorganisation ist, sondern seine geplante Friedensorganisation umfasst die ganze Menschheit. Welchen Einfluss Crucé auf seine Zeit ausgeübt und welche Spuren das Werk hinterlassen, ist nicht festzustellen. Auch ist nicht mit Sicherheit zu behaupten, ob Grotius, dessen jure belli ac pacis zwei Jahre nach dem Nouveau Cynée erschien, Crucés Werk bekannt war. Bei der grossen Belesenheit des Grotius ist es jedoch anzunehmen.

Grotius.

Wir haben oben angedeutet, in welchem Masse der Krieg im sechzehnten Jahrhundert die besten Geister der Zeit gegen den Krieg herausfordert. Das Fehlen jedes Rechtes und jeder rechtlichen Norm im Krieg verwilderte derart die Kriegführenden im 16. Jahrhundert, dass sie Montaigne als Bestienkämpfe bezeichnete. Speziell die Bürger- und Religionskriege haben grosse Verheerungen angerichtet. Die Fixierung rechtlicher Normen im, während und nach dem Kriege, machte die Formulierung und Lösung des kriegsrechtlichen Problems zu einer erhabenen Notwendigkeit. Diese Aufgabe zu lösen unternahm Hugo Grotius. In seinem grundlegenden Werk „De jure belli ac pacis“ (1625) gibt er zunächst eine reinliche Abgrenzung der rechtswissenschaftlichen Aufgaben und zeichnet in scharfen Umrissen zwischen dem sog. positiven Recht ein ius civiles, das ein Produkt der Geschichte ist und daher nur historisch festgestellt werden will, und dem ius naturale, welches im Wesen der menschlichen Natur selbst begründet ist. Nur das Naturrecht muss Gegenstand einer philosophischen Entwicklung sein. Mit der Identifizierung des Naturrechts und der philosophischen Rechtswissenschaft überhaupt, wies er der Rechtsphilosophie die Bahn, in der sie sich viele Jahrhunderte bewegen sollte. Er verwies auch damit auf die Spuren und den Ursprung des Rechts. Das Naturrecht, das kein Produkt der Historie ist, sondern in der menschlichen Natur ihren Ausgangspunkt hat, ist so alt, wie der Mensch selbst, und wird auch so lange existieren, ohne Rücksicht auf die historischen Prozesse und den Wechsel der Zeiten. Es ist unabänderlich und unaufhebbar, kann unterdrückt, aber nicht aufgehoben werden. Diesem Naturrecht liegt ein aristotelischer Gedanke zugrunde, der Gedanke nämlich, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, und dass in ihm ein Glückseligkeitsbedürfnis lebt. Dieser Gedanke ist von Thomas d'Aquino weiter ausgebildet, und von Grotius wieder aufgenommen worden. Aus diesem Gedanken leitet nun Grotius die Theorie des Staatsvertrages ab. Der Staat ist demnach aus einer freien Vereinigung von Bürgern

hervorgegangen, die zum Schutze der geselligen Gemeinschaft und zur Wahrung der Interessen des Individuums sich zusammengefunden haben, um über eine Ordnung übereinzukommen, die ihr Leben regeln soll. Der Staat ist demnach ein Erzeugnis der menschlichen Vernunft, und das Naturrecht eine Doktrin der Vernunft. Wie aus Individuen der Staat, so entsteht nach Grotius Lehre durch einen Vertrag der Staaten eine Völkergemeinschaft. So begründet Grotius das wissenschaftliche Völkerrecht.

Und nun kommen wir auf diejenigen Fragen bei Grotius zurück, die, weil er sie berührt, ihm den Namen eines Pazifisten eingetragen haben. Die Staaten sind souverän: Wie müssen sie sich zu einander verhalten? Ist der Krieg legitim? Grotius legitimiert den Krieg. Nicht nur aus rein rechtlichen, sondern auch aus religiösen Gründen. Er sucht zunächst zu beweisen, dass der Krieg nicht gegen den Geist des Christentums verstosse, denn selbst Jesus, der den Feind lieben lehrte, fordert keine Abdankung des Ich, keinen Verzicht auf die Persönlichkeit[1]). Der Krieg ist nicht wider das Recht. Vorausgesetzt, dass er einen zureichenden Grund hat, resp. dass er gerecht ist. Aber Grotius lässt einen gerechten und zureichenden Grund für den Krieg zu, die Aufrechterhaltung und Restaurierung verletzter Rechte[2]).

Mit dem reinlichen Scheiden von Recht und Macht hat sich Grotius für alle Zeiten die Unvergesslichkeit gesichert. Seine Legitimität des Rechts stützt sich auf die Souveränität der Nationen und — das ist das Merkwürdige, auf die Ueberlegenheit der Kultur. Wäre er ein echter Humanist, dann müsste er gleich Erasmus und Thomasius jeden Krieg für eine Rechtsverletzung erklären. Er ist im Gegenteil bemüht, den Krieg zu rechtfertigen. Wie kam Grotius zu diesem Widerspruch? Indem er vom Staatsvertrage und vom Naturrecht ausging, musste er doch konsequenterweise den Krieg als eine gröbliche Rechtsverletzung ansehen und ihn a priori für illegitim erklären. Seine falsche Methode hat ihn zu diesem Irrtum geführt. Er nimmt geschichtliche Ereignisse als Beispiele, um sein Naturrecht zu begründen[3]). In dieser Beziehung ist Grotius über Bodin nicht hinaus. Handelte es sich für Grotius darum, den Krieg zu rechtfertigen, dann verschmähte er keine Autoritäten wie Origenes und Tertullian. Während er in seiner theoretischen Begründung des Naturrechts das Naturrecht weniger als eine empirische Kenntnis denn als Doktrin der reinen Vernunft bezeichnet, schlägt er in seiner Argumentation ganz in eine reine

[1]) De jure belli ac pacis, lib. I. a. II.

[2]) Causa justa belli suscipiendi nulla esse alia potest nissi injuria; lib. II., Kap. I.

[3]) Vergl. Literaturnachweis.

Empire um und neben Berufung auf allerlei zweifelhafte Autoritäten verschmäht er es auch nicht, geschichtliche Tatsachen und empirische Beweisgründe in diese Theorie einzuflechten. Neben der falschen Methode, von der eben die Rede war, ist noch ein Umstand hervorzuheben, der ihn dazu verleitete, den Krieg zu rechtfertigen: Die doppelte Wahrheit in der Rechtsphilosophie. Seinem ius humanum stellt er ein ius divinum gegenüber. Wenn er auch das ius naturale von ius divinum streng geschieden wissen will, so kommt er nichts destoweniger zum Schluss, dass selbst das Naturrecht von Gott konstituiert worden ist. Aus diesem einen Widerspruch folgte der zweite; ausgehend von der Ansicht, dass der Krieg legitim ist. Denn gleich dem Papste Innocenz erklärt er den Krieg gegen jene Völker für erlaubt, die das Naturrecht verletzen. Jedes Vergehen gegen das Naturrecht muss bestraft werden, sonst ist die Gesellschaft und ihr Bestand unmöglich. Diese Verletzung des Naturrechts zu bestrafen, obliegt den zivilisierten Völkern. Ebenso lehrt er, ist es erlaubt, jede Injurie Gottes zu rächen. Wie ohne das Naturrecht, ist auch ohne Religion keine Gesellschaft möglich. Wenn ein Staat oder ein Volk gegen das Naturrecht oder gegen die Religion vorgehen, so setzen sie sich hiermit selbst ausser Recht. Aus diesem Grunde ist der Krieg gegen sie eine Pflicht. Damit hebt Grotius selbst die Unabhängigkeit und die Souveränität der Nationen, von der er doch selbst ausgeht, auf. In diesem Falle ist auch jedes ius gentium überflüssig. Damit sind sowohl Kreuzzüge als Inquisition gerechtfertigt. Wir werden bei unserer Erörterung der Stellung Voltaires und Leibnitzens zur Friedensidee erfahren, wie er von diesen Männern beurteilt wurde. Wir begreifen vollauf, dass seine jüngeren Biographen ihn als gewöhnlichen Kompilator und Heuchler bezeichnen. Indessen scheint uns diese Beurteilung etwas scharf und ungerecht. Denn auch Grotius hat seine pazifistischen Verdienste. Grotius definiert den Krieg als einen Zustand der Menschen, die ihre Differenzen durch Gewalttätigkeit beizulegen versuchen. Er betrachtet den Krieg als einen Prozess im juristischen Sinne. Jeder Krieg müsse einen höheren Zweck verfolgen: Das Recht zu beschützen, es vorzubereiten, es zu rächen. Aber was ist Recht? Grotius nimmt die Existenz des Rechts als a priori an. Das Rechtsgefühl ist ein Erzeugnis des menschlischen Bewusstseins. Im übrigen ist der beste Beweis für die Existenz des Rechts seine Notwendigkeit. Ohne Recht keine Gesellschaft. Aber wie äussert sich das Recht, was ist es seinem Wesen nach? Das Recht ist eine moralische Qualität, das Gegenteil von Unrecht und dann das Gesetz oder die Reglementierung der sichtbaren Beziehungen des Menschen zu seinem Nächsten. Der

Hauptcharakter des Rechts ist der Zwang. Der Krieg ist ein Prozess im juristischen Sinne, der mit den Waffen geführt wird. Aber wie zwei Kläger resp. Rechtsparteien in einem Prozesse einer gewissen Prozessordnung unterworfen sind, so sind die Kriegsführenden in einem gerechten Krieg gewissen Ordnungen nach der Analogie der Prozessordnung überhaupt unterworfen.

Der Krieg, der rechtsgemäss entsteht, nennt sich feierlicher oder formeller Krieg, das will sagen, bei seinem Entstehen sind die nötigen Formalitäten gewährt worden. Nunmehr beginnt die Kriegsmoral, Versprechen müssen gehalten, Abmachungen dürfen nicht gebrochen werden. Im feierlich formellen Krieg dürfen neben den Soldaten auch die Bürger der zwei sich bekriegenden Staaten an dem Krieg sich beteiligen. Die friedlichen Untertanen dürfen überall, nur nicht auf neutralem Boden, getötet werden. Von den ferneren Gesetzen, die beide Kriegsführenden strikte einhalten müssen, sind zu nennen: 1. das Verbot des Gebrauches giftiger Geschosse; 2. Anwendung von Gift; 3. das Inbrandstecken der Ernte des Feindes; 4. der Häuserzerstörung, der Kirchenplünderung, 5. des Raubes von Totenschmuck. Das menschliche Rechtsbewusstsein diktiert uns ferner, vor dem Ausbruch des Krieges folgende Regeln zu beachten: 1. die Formalitäten des Krieges müssen bestätigt werden; 2. es ist eine moralische Pflicht, dem Feinde vorher durch eine Erklärung[1]) von der ihm drohenden Gefahr mitzuteilen, damit ihm Zeit gelassen wird, entweder dem Krieg durch eine entsprechende Satisfaktion vorzubeugen, und so den Krieg überhaupt zu vermeiden; 3. auf historische Rechte muss im Krieg verzichtet werden; 4. Unschuldige, Greise, Kinder und Frauen müssen geschont werden; 5. zu schonen sind auch diejenigen, die keine Waffen tragen, so Priester, Literaten, Kaufleute und Arbeiter; 6. es muss vermieden werden, Schuldige und Unschuldige gemeinsam zu misshandeln; 7. kein Seeräuberschiff in den Grund zu bohren, wenn es unschuldige Passagiere an Bord hat; 8. kein Unschuldiger darf zum Tode verurteilt werden; 9. es dürfen keine unnützen Schlachten geliefert werden, denn solche Schlachten verzögern nur den Frieden; 10. Gebäude und Städte dürfen nach dem Siege nicht mehr zerstört werden. — Ferner soll der Krieger alles achten, was zu den schönen Künsten und zu den religiösen Geräten in Beziehung steht. Die christlichen Fürsten sollen sich jeder Plünderung enthalten und mehr Einigkeit untereinander pflegen. Man sollte sich dem Gegner resp. dem Besiegten gegenüber so verhalten, dass es ihm nach Friedensschluss möglich sei,

---

[1]) Heute wird diese Regel nicht mehr beachtet.

freundliche Beziehungen mit dem Sieger anzuknüpfen[1]). Dem Gegner müssen alle Schäden, die ihm ex lego verursacht worden sind, zurückerstattet werden. Den besiegten Völkern müssen ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit gewährleistet, bezw. ihnen nicht genommen werden. Bedenkt man, dass diese Forderungen und normative Satzungen zu einer Zeit aufgestellt worden sind, in der die Bestie im Menschen ihre ganze Wut und Galle hervorkehrte, in der die ganze getaufte Menschheit durch Kampf und Krieg zerrissen, buchstäblich verwildert war, so wird man bei der strengsten Kritik des Grotiusschen Werkes nicht umhin können, diesem scharfsinnigen Kompilator und schlauen Juristen gewisse Verdienste um die Pazifizierung und Versittlichung der späteren, ihm folgenden Generation zuzuschreiben. Auch muss noch besonders hervorgehoben werden, dass er uns in seiner Lehre vom Friedensschluss nach dem Kriege, als echter Pazifist entgegentritt. Zunächst verlangt er beim Abschluss des Friedensvertrages Loyalität und Ehrlichkeit auf beiden Seiten. Im Kriege ist oft die Lüge ein notwendiges Uebel, aber beim Friedensschluss darf sie nicht geduldet werden. Jedes Versprechen, jedes Uebereinkommen nach dem Kriege ist unwiderruflich. Sogar einem niederträchtigen Feinde gegenüber muss nach dem Kriege Loyalität gewährt werden. Der Friedensvertrag muss so abgefasst und seine Abmachungen so strikte eingehalten werden, dass sie keinen Grund für einen neuen Krieg bieten. Sonst hat der Friedensvertrag keinen Wert und ist illusorisch. Neben diesen normierten Satzungen vor, während und nach dem Kriege, die sowohl vom Naturrecht als vom moralischen Recht diktiert sind, schlägt noch Grotius Mittel zur gänzlichen Vermeidung des Krieges vor: 1. Den Kongress und die öffentliche Diskussion. Dieses Mittel zur Vermeidung des Krieges übernimmt er von Cicero. Das zweite Mittel ist das Schiedsgericht. Grotius unterscheidet da zwei Arten von Schiedsgericht, erstens die Vermittlung, zweitens den Kompromiss. Im Falle der Vermittlung unterwerfen sich die Parteien dem Urteil einer Persönlichkeit, im anderen Falle muss die Prozessordnung mehr gewahrt werden. Die Parteien müssen den Richter anrufen.

Wenn auch Grotius im Widerspruch zu seinem Naturrecht den Krieg rechtfertigt, vielmehr ihn rechtfertigen will, gibt er doch anderseits zu, dass die Gesellschaft für den Frieden geschaffen ist und dass der Friede der normale Zustand sein muss. Den ewigen Frieden erklärt er für eine Utopie, aber er will den Frieden bis auf ein Minimum vermindern, das Recht auch dorthin verpflanzen, wo es kein Recht gibt — auf dem Schlachtfelde. Es ist Sache des

[1]) Im Jahre 1866 hat noch Bismark dieses kluge Gebot beachtet, nicht aber im Jahre 1871.

Historikers zu untersuchen, inwiefern die Lehren von Grotius auf die Humanisierung des Krieges im 17. und 18. Jahrhundert eingewirkt haben. Seine theoretischen Lehren, sofern sie nicht an Widersprüchen leiden, haben bahnbrechend gewirkt. Er ist und bleibt der Begründer des neuen Völkerrechts. Wenn er uns in seinen Theorien als widerspruchsvoller Geist erscheint, so ist nicht zu vergessen, dass er in der ideen- und tatenreichsten Zeit der gesamten Menschheitsgeschichte gelebt hat. Er sah Welten sterben und Welten kommen. In seiner Zeit kamen zur Welt, lebten und starben Sixtus Quintus, Gregor XV, Heinrich III, Heinrich IV, Louis XIV, Philipp II und Karl I, Gustav Adolf, Richelieu und Mazarin. Dann Bacon, Galilei, Keppler, Descartes, Pascal, Bossuet, Malebranche, Corneille, Racine, Shakespeare, Milton, Lopez de Vega, Spinoza u. a. Alsdann der Dreissigjährige Krieg, die Mörder Wilhelms von Oranien, Heinrichs III und IV, Maria Stuarts und Wallensteins. Franzosen und Engländer setzen sich in Nordamerika fest, die Jesuiten gründen ihren famosen Staat in Paraguay und die Holländer lassen sich in Ostindien nieder. Er erlebte die Entdeckung des Mikroskops und der Dampfmaschine. Was Wunder, wenn eine solche Uebergangszeit, eine Zeit von Kämpfen und Studien, Kriegen und Entdeckungen, Persönlichkeiten hervorbringt, die trotz aller Begabung durch innerliche Zerrissenheit nur Halbes leisten, nur widerspruchsvolle Werke schaffen? Der Charakter der Zeit, in der Grotius gelebt, scheint uns die einzige psychologische Erklärung für seine kontradiktatorische Persönlichkeit.

Die weitere Stellung des 17. Jahrhunderts zur Friedensidee bestätigt nur unsere Ansicht. Das 17. Jahrhundert ist infolge der politischen Wirren und Kriegen, die seine Bürger in Schrecken hielten, eher zu konservativen Zugeständnissen geneigt. Es ist das religiöse und politische konservative Jahrhundert. Und auch Hugo Grotius, ein Sohn dieses Jahrhunderts, konnte, trotz seines Humanismus, trotz seiner ständigen Berufung auf Polybius und Cicero nicht umhin, diesem Jahrhundert seinen Tribut zu zollen. Das 17. Jahrhundert hat fast auf allen Gebieten der Geisteskultur seinen Charakter gewahrt, ist sich treu geblieben. Im 18. Jahrhundert ist die Literatur sozial und revolutionär, im 17. konservativ, streng monarchistisch und religiös. Wenn uns hie und da ein Ton, ein Laut verrät, was im Hintergrunde dieses Jahrhunderts schlummert, wie es bei Pascal der Fall ist, stellt sich bald der eingefleischte Konservatismus ein, dem nichts über die Monarchie geht, und breitet seine dunklen Schatten aus, um den im Hintergrund schon sichtbaren Sonnenanbruch zu verdüstern. Und in diesem Jahrhundert des

„Gemütes“ und der religiösen Schwärmerei hat die Friedensidee weder ideale noch faktische Bereicherung und Fortschritte zu verzeichnen. In der Philosophie mindestens setzt sie bei Descartes mit einem starken Minuszeichen ein. Nicht nur bedeutet er keinen Fortschritt im Verhältnis zu Hugo Grotius, sondern er zerstört, was jener gebaut, und bejaht, was Grotius verneint. Descartes vernichtet und verneint jedes Völkerrecht. Während Grotius den Krieg als Prozess betrachtet, auch im Krieg eine gewisse Ordnung gewahrt wissen will, Regeln und Vorschriften aufstellt, was im Krieg erlaubt und was nicht, bejaht Descartes das Recht des Stärkern, und indem er die Macht des Fürsten mit Recht identifiziert, eliminiert er jedes Völkerrecht. Auf die Frage, was dem Feinde gegenüber erlaubt ist, antwortet Descartes: „Au regard des ennemis, on a quasi permission de tout faire, pour qu'on en retire quelque avantage pour soi et pour ses sujets, et je ne desapprouve pas en cette occasion qu'on accouple le renard avec le lion, et qu'on joigne l'artifice avec la force [2].“ Dieser Utilitismus mutet uns ganz machiavellisch an. Wo nur das Nützliche entscheidet, kann von einem Recht keine Rede mehr sein. Und jetzt ist es uns verständlich, dass Descartes jeden Krieg für legitim erklärt, sogar denjenigen Krieg, den Grotius als Raubzug bezeichnet hat. Bei einer so ruhigen, stillen Natur wie Descartes, muss ein Ausspruch wie etwa der: „Même je comprends sous le nom d'ennemis tous ceux qui ne sont point amis ou alliés, parce qu'on a le droit de leur faire la guerre quand on y trouve son avantage et que, commençant à devenir suspects et redoutable on a lieu de s'en défier“, nicht wenig wundernehmen. Wir können keinen Denker von der Bedeutung Descartes nennen, der mit solch brutaler Konsequenz das Recht des Starken zu Ende gedacht, der in dem Masse jedes Völkerrecht illusorisch gemacht. Dass diese Lehre eine Verwirrung des Geistes war, dass sie nicht Descartes letzte sittliche Ueberzeugung war, beweist seine Formulierung des Gesetzes der menschlichen Zusammengehörigkeit: „Man darf nicht denken, dass man allein ist, dass nur dieses Ich ein Teil des Universalismus ist, noch weniger, dass man allein ein Teil dieser Erde ist, der Einzige im Staate, in der Familie etc. Man muss immer die Interessen aller im Auge behalten [1].“ Man sieht, der Widerspruch liegt auf der Hand. Entweder gibt es eine sittliche Pflicht, entweder wird das Leben von sittlichen Gesetzen beherrscht, dann müssen diese sittlichen Gesetze nicht nur auf das Verhältnis des Individuismus zu seinem Nächsten angewendet werden, resp.

---

[1]) Aus einem Brief vom 15. Juli 1645 an die Prinzessin Elisabeth.

gelten, sondern auch auf das Verhältnis der Völker und Staaten zueinander müssen die Imperativa des Sollens ihre Anwendung resp. Geltung finden, oder es gibt überhaupt keine sittliche Ordnung, auch nicht unter den Individuen. Warum gibt Descartes ein Walten sittlicher Gesetze und Pflichten unter Individuen zu, während er sie in bezug auf Völker und Staaten verneint? Dieser Widerspruch ist nur durch den Charakter der Zeit, in der Descartes lebte, zu erklären. Wir werden bei seinem grossen Landsmann Pascal ähnliches bemerken. Wesentlich anders über die Verhältnisse und Beziehungen der Völker zueinander denkt Locke. Mit Hugo Grotius von dem Grundgedanken ausgehend, dass die Glückseligkeit ein elementarer Trieb im Menschen ist, und dass menschliche Glückseligkeit der höchste Gesichtspunkt der Ethik sein muss, nimmt er eine scharfe Trennung von Macht und Recht vor. Er spricht dem Eroberer jedes Recht auf Hab und Gut des Besiegten ab. Wenn man dem Eroberer alle Rechte auf den Besiegten zugesteht, muss man auch konsequenterweise den Dieben und den Piraten die Rechtmässigkeit ihres Besitzes gestohlener oder geraubter Gegenstände zuerkennen. Jeder ungerechte Eroberer begeht dasselbe Verbrechen wie der Dieb der stiehlt, wie der Räuber der raubt. Warum ihm dieses Recht zugestehen, das ich dem Räuber absprechel Der einzige Vorzug, den der Eroberer über den Räuber hat, ist, dass ersterer als Sieger gefeiert und ihm als Triumphator gehuldigt wird. Kein ungerechter Krieg gibt dem Eroberer Rechte auf Leben und Gut seiner Besiegten. Diese völkerrechtliche Einsicht Lockes ist ein Ausfluss seiner von Grotius übernommenen Theorie vom Staatsvertrag. Die Bürger können auch dem Staate keine anderen Rechte geben, als sie selbst besitzen. Also kann auch der Staat keinen ungerechten Krieg heraufbeschwören. Daraus folgt, dass für den Krieg nur derjenige verantwortlich ist, der ihn zum Urheber hat. Mit welchem Rechte sollten die ungerecht Bekriegten vom Eroberer betroffen werden dürfen? Das Volk braucht nicht zu leiden für die Missetat der Lenker seiner Geschicke, denn es ist eher ein Opfer als ein Mitschuldiger. Auch ein gerechter Krieg zieht insofern rechtliche Folgen nach sich, als der Sieger eine gewisse, dem Schaden des Krieges gemässe Entschädigung beanspruchen darf. Der Engländer unterstützt nicht seine These mit tausenden von Zitaten aus der gesamten Literatur, wie es bei Grotius der Fall ist, sondern nimmt ein Beispiel aus dem praktischen Leben, um seine Lehre zu beweisen. „Ich kann,“ sagt Locke, „einen Dieb, der sich auf mich wirft, wohl töten. Ich darf ihm indessen aber nicht seine Börse abnehmen, ich mache mich sonst selbst des Diebstahles schuldig. Ich darf ihm auch nicht seine Börse abnehmen, selbst, wenn ich ihm Leben und

Freiheit schenke. Was für den Einzelnen gilt, muss auch für das Kollektivum massgebend sein. Wenn der Staat gezwungen ist, Krieg zu führen und als Sieger aus dem Kriege hervorgeht, so hat er kein weiteres Recht auf den Besiegten, als von demjenigen, den er für den Urheber des Krieges erkennt, eine bescheidene pekuniäre Kriegsentschädigung zu verlangen.“ So geht Locke auf der ganzen Linie über Grotius hinaus, denn sein Blick war nicht vom römischen Rechte getrübt. Mit Grotius zusammen verwirft er jede Einmischung der Kirche in staatliche Angelegenheiten und er will eine scharfe Trennung von Staat und Kirche vorgenommen wissen. In seinen staatsphilosophischen Voraussetzungen begegnen wir ihm in einem Moment auf Hobbesschem Boden; aber während Hobbes vom Standpunkt des hommo hommini lupus ausgehend, aus der Theorie seines Staatsvertrages deduzierte, dass alle Bürger ihre Rechte der Staatsgewalt übertragen sollen und so dem Absolutismus Vorschub leisten, so leitete er aus derselben Theorie gegen Hobbes, dass diese Macht nicht in die Willkür eines Einzelnen, sondern in den Willen der Majorität gelegt werden müsse. Als Philosoph des Konstitutionalismus musste Locke bei seiner nüchternen Verständigkeit und konsequentem Denken jenes Recht, das im Rechtsstaate herrscht, auch auf die in Staaten organisierte Menschheit ausdehnen.

Während in England die Friedensidee durch Quäker und verwandte Sekten auf der einen Seite, durch die philosophische Aufklärung auf der andern Seite einen ungeahnten Aufschwung nimmt, ist ihr Schicksal in Frankreich bis in die letzte Hälfte des Jahrhunderts ein unsicheres. Nicht etwa, als würde es in Frankreich an Verfechtern der Friedensidee fehlen. Sie wird von verschiedenen Seiten verteidigt, selbst ein Hofdichter wie Boileau begeistert sich für den Frieden, aber das Zucken des religiösen Gemütes, der eingefleischte Konservatismus hindert ihre Einflussnahme auf das Leben. Schon bei Pascal tritt dieser Zug scharf hervor. Nicht weil er ein Träumer ist. Auch er sieht ein, dass „la force est la reine du monde“. Es fällt ihm aber in keiner Weise ein, sich gleich Descartes unter das Joch der brutalen Wirklichkeit zu stellen und sie, wenn nicht als Ideal so doch als Norm anzusehen. Pascal, mit den Tatsachen des Seins rechnend, weiss eine scharfe Scheidung zwischen Sein und Sollen vorzunehmen. Er lässt sich mit kalter, echt pascalischer Ironie über das sogen. Kriegsrecht, das bis jetzt für unantastbar gegolten, aus. Er sagt darüber: „Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères toute a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau et que son prince

a querelle avec le mien, quoique je n'en ai aucune avec leur . . . Pourquoi me tuez vous? Eh quoi ne demeurez vous pas de l'autre côté de leau? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté je serai son assassin, cela serai injuste de vous tuer de la sorte, mais puisque vous demeurez de l'autre côté je suis un brave et cela est juste.“ Dass das Recht lokalisiert wird, kann Pascal nicht fassen. Was ist das für ein Recht, das ein Fluss oder ein Berg einschränkt? In einer Zeit der Kabinettskriege lebend, kannte auch Pascal nur diese Art Krieg und aus diesem Grunde wälzt er alle Schuld für das Unglück auf das Haupt des Fürsten, der Fürst ist der ewige Störenfried. Pascal spricht ihm das Recht ab, den Krieg zu erklären und zu inaugurieren, denn niemand kann Richter und Exekutor zugleich sein. Obendrein ist noch der Fürst als starker Interessent beteiligt. Die Pascalische Auffassung des Krieges verrät zwar keinen weiten historischen Blick, aber die Konsequenzen seiner beschränkten Auffassung des Krieges tendieren auf eine Umwälzung. Wenn der Fürst allein für das Kriegsübel verantwortlich ist, wenn der Krieg jede Gerechtigkeit, wie Pascal selbst zugibt, mit Füssen tritt, jedes Recht eliminiert und keine Notwendigkeit ist, dann muss er konsequenter Weise die königliche Macht einschränken bezw. postulieren, dass dem Fürsten das Recht auf den Krieg genommen werde. Damit würde der Krieg einfach verschwinden. Ein Königtum ohne Recht auf Krieg würde eine ganz neue Politik inaugurieren müssen, eine Politik des Friedens und der Gerechtigkeit. Die Inauguration einer solchen neuen Politik hat aber zur notwendigen Voraussetzung, dass man mit dieser Politik ein Ende macht, was freilich ohne Revolution nicht möglich ist. Es ist auch, so lehrt Pascal, die Bestimmung des Menschen, die Ideale der Gerechtigkeit zu verwirklichen, wenn es auch nicht im absoluten Masse geschehen kann. Eine Revolution ist also unvermeidlich. Wie stellt sich nun Pascal zu dieser Frage? Die Antwort besagt uns wessen Jahrhunderts Kind Pascal ist. „Dans un Etat ou la puissance royale est établie, ou ne pourrait violer le respect qu'on lui doit dans une espèce de sacrilège, parce que la puissance que Dieu y a attachée étant non seulement une image, mais une participation de la puissance de Dieu, ou ne pourrait s'y opposer, sans resister manifestement à l'ordre de Dieu.“ Und zwar beruft er sich auf die ersten Christen, die uns nicht die Revolution, sondern Dulden und Harren lehrten. Vom christlichen Standpunkt mag Pascal ganz konsequent sein, aber als sittlicher und denkender, in der Gesellschaft lebender Mensch muss er mit seinem Christentum in Konflikt geraten. Nicht christliches Beharren, sondern prophetisches Vorwärtsschreiten muss das Bestreben des sittlichen Menschen sein. Mit alleinigem

Beharren hat man noch niemals einen Fortschritt erzielt. Aber Pascal gehört zu jener Sorte von Menschen, deren Intelligenz sie vorwärts, deren Gemüt sie rückwärts treibt. Das Leben solcher Menschen gleicht einem ununterbrochenen, lebenslänglichen Konflikt. Pascal hat da keine Ausnahme gebildet. Vielleicht hat er bei seiner Feinfühligkeit den Widerspruch, den Konflikt zwischen Sein und Sollen, wie kein anderer empfunden. Erkennen des Uebels und seiner Wurzel, die Axt zu besitzen, die man an die Wurzel legen kann, ohne sie schwingen zu können und zu wollen, gibt es eine grössere Tragödie? Die religiöse Schwermut, die um das 17. Jahrhundert in Frankreich gelagert war, trug noch zur Verschärfung dieses Konflikts bei. Die religiöse Kultur des 17. Jahrhunderts war ohnmächtig dem Uebel des Krieges zu steuern, der politische Konservatismus hatte den Weg versperrt.

Aber die Friedensidee, einmal die Geister ergriffen, konnte nicht mehr zum Stillstand gebracht werden. Selbst ein Boileau, ein Anbeter des Sonnenkönigs, ein Höfling par exellence, musste gegen den Krieg seine Pfeile abschiessen. Die Abneigung gegen den Krieg ist ein Erbe der Stoa. Wie sich ein Seneca gegen Alexander den Grossen ausgelassen, so jetzt Boileau gegen den kriegerischen Ehrgeiz überhaupt. Unter Anspielung auf Zeitgenossen singt Boileau:

L'enragé qu'il était, né roi d'une province
Qu'il pouvait gouverner en bon et sage prince
S'en alla follement, et pensant être Dieu,
Courir comme un bandit qui n'a ni feu, ni lieu,
Et trainant avec soi les horreurs de la guerre
De sa vaste folie emplir toute la terre:
Heureux si de son temps pour cent bonnes raisons,
La macédonie eût eu des petites-maisons,
Et qu'un sage tuteur l'eût en cette demeure,
Par avis des parents, enfermé de bonne heure . .

Boileau weist unter Berufung auf die Antike hin, dass der Krieg nicht nur ein Uebel, sondern ein Wahnsinn ist, ein Wahnsinn, der den Menschen degradiert und zur niedrigsten Bestie macht. Dieser Gedanke ist nicht neu und schon Juvenal hat ihn ausgesprochen. Bei Boileau kehrt er nur mit anderen Worten wieder:

Jamais pour s'agrandir vit-on dans la manie
Un tigre en fractions partager l'hyrcanie?
L'ours a-t-il dans les bois la guerre avec les ours?
Le vautour dans les airs fond-il sur le vautour??

Er teilt mit Pascal das Ideal der Gerechtigkeit, mehr als Pascal betont er die Menschenwürde, die der Krieg mit Füssen tritt. Aber auch Boileau konnte sich vom grossen Widerspruch

seiner Zeitgenossen nicht befreien. Er verdammt auf der einen Seite den Krieg, bezeichnet ihn als der Menschheit grössten Wahnsinn und giesst über ihn die Schale seines Spottes [1]), während er auf der andern Seite mit derselben Begeisterung die Siege seines Herrn feiert. Aehnlich wie Pascal und Boileau beurteilt Labruyère den Krieg. Gleich Pascal gibt er zu, dass „la force est la reine du monde“ Und ebenfalls gleich Pascal führt er den Krieg auf Mangel an Recht und Gerechtigkeit zurück. „De l'injustice des premiers hommes est venue la guerre“, heisst es an einer Stelle in seinen „Charactères“. Die Fürsten als Vertreter der öffentlichen Gewalten, als die Gewalthaber sind die Stifter des Krieges. Solange diese Gewalten bestehen werden, gibt es keine Aussicht auf Verminderung oder gänzliches Verschwinden des Uebels. Also was tun? Diese Gewalten müssen entweder eine Umbildung erfahren oder sie müssen gänzlich verschwinden. Aber diese Konsequenz zu ziehen, hat Labruyère nicht vermocht. Auch er bleibt gleich Pascal auf halbem Wege stehen. Labruyère vermeidet es, das Königtum als solches anzugreifen und nur die Kriege des Königs, vielmehr der Könige verspottet er. Sein Spott ist so heftig, so beissend, dass er nicht ohne Einfluss bleiben konnte. Man höre z. B. einen Vergleich: „Si l'on vous disait que tous les chats d'un grand pays se sont assamblés par milliers dans une plaine“ et qu'après avoir miaulé tout leurs soûl ils se sont jetés avec fureur les uns sur les autres, et ont joué ensemble de la dent et de la griffe; que de cette mêlée est demeuré de part et d'autre neuf à dix mille chats sur la place qui ont infecté l'air à dix lieues de là par leur puauteur, ne diriez vous pas: Voilà le plus abominable sabbat dont on ait jamais oui parler! Aehnlich sind die Menschen, die ihr Leben damit ausfüllen, indem sie sich zerfleischen und sich in einemfort bekriegen. Labruyère hat sich nicht damit begnügt, den Krieg zu verspotten, sondern er hat auch in tiefernsten Worten und in reichen Farben das Unglück und Elend auf dem Schlachtfelde zu schildern verstanden.

Während man in Deutschland und Frankreich allerlei kluge moralische und juristische Betrachtungen über Krieg und Frieden anstellt, ohne sich definitiv für das eine oder für das andere zu entscheiden, erhebt sich in England eine grosse Partei, die die Abschaffung des Krieges auf ihre Fahne schrieb: die Partei der

---

[1]) L'Europe fut un champ de massacre et d'horreur:
Et l'orthodoxie même, aveugle en sa fureur,
De tes dogmes trompeurs nourrissant son idée,
Oublia la douceur aux chrétiens commandée,
Et crut, pour venger Dieu de ses fiers ennemis
Tout ce que Dieu défend, legitime et permit.

Quäker. Die Zahl ihrer Mitglieder und die Erfolge ihrer Bemühungen um die Lösung grosser humanitärer Aufgaben im 17. und 18. Jahrhundert lassen es nicht opportun erscheinen, die Quäker lediglich als Sekte zu behandeln. Das Quäkertum gehört zu den kräftigsten Kulturgebilden, die das England des 17. Jahrhunderts hervorgebracht hat. Es ist zwar keine Originalerscheinung des englischen Volkes, denn Lollarden- und Waldensertum auf der einen und der Einfluss der deutschen Mystik auf der andern Seite, müssen, da seine Spuren in England nachweisbar sind, als die Grundlagen des Quäkertums angesehen werden. Schon bei Roger Williams treten die Anklänge der Enthusiasten zutage. Alle diese latenten Anklänge verdichten sich erst mit der Erscheinung George Foxens zu einer konzentrierenden Macht. Das Quäkertum ist deswegen als kraftvolles Kulturgebilde anzusehen, weil es neben seinem originalen Verhältnis zu Kirche und Christentum, eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit inauguriert. Dem Quäkertum danken wir die Aufnahme und wackere Verteidigung der Emanzipationsfrage, ihm danken wir auch die Abschaffung der Sklaverei. Es ist ferner nicht zu vergessen seine erfolgreiche Bemühung um die Anerkennung der Menschenrechte, seine Gleichstellung der Frau mit dem Manne innerhalb der Kirchengemeinde, seine Bemühungen um die Abschaffung des Eides und des Prozesses. Man denke ferner an den Anteil des Quäkertums an der Durchführung des demokratischen Prinzips und an seine Rehabilitation der Rechte der Individualität. Durch die Erfolge der Quäker auf dem Gebiete der Kolonisation haben sie auf die politische Entwicklung der grossen amerikanischen Republik bestimmend und richtunggebend gewirkt. Und die Quäker waren auch die wärmsten Verteidiger der Friedensidee. Der Begründer und Formgeber des Quäkertums, George Fox, donnerte in den Gassen der City und auf den öffentlichen Plätzen der englischen Metropole gegen den Krieg, seine Nachfolger in der Führung der Society of Friends, Barclay und Penn, schrieben Friedenstraktate. Barclays theologisch-moralisches System des Quäkertums ist die Zusammenfassung aller religiös-moralischen Argumente für den Frieden. William Penn, der Begründer von Pennsylvania, veröffentlichte kurz vor Anbruch des grossen Jahrhunderts seinen Entwurf zum ewigen Frieden.

Das Quäkertum, resp. sein formeller Begründer George Fox, stellte die Lehre vom innern Licht auf. Danach sind weder die Kirche noch ihre Zeremonien das Kriterium der Religion, sondern das religiöse Selbstbewusstsein des Individuums ist der letzte Quell der Wahrheit. Kirche, Zeremonien, Priester etc. sind überflüssig und sind mit den Lehren des echten Christentums unvereinbar. Jeder

Mensch kann vom heiligen Geist quasi inspiriert werden und jeder Christ ist sich selbst Apostel. Aus dieser Gleichstellung aller Menschen vor Gott, oder vor dem religiösen Geist folgerten die Quäker das Recht des Einzelindividuums auf die Notwendigkeit der Anerkennung der Menschenrechte und die Abschaffung der Sklaverei.

Die Quäker lehrten ferner die strikte Beobachtung der christlichen Moralgebote, wie sie im Neuen Testament niedergelegt sind. Zu diesen moralischen Geboten gehört in erster Linie die passive Resistance. Böses mit Bösem darf nicht vergolten werden, sondern Böses mit Gutem. Den Mitgliedern der Society of Friends war es ebenso untersagt, Kriegsdienste zu tun, wie ihnen die Sklaverei verboten war. Durch die Einhaltung solcher Gebote kamen sie oft in Kollision mit der Staatsgewalt. Sie leisteten dem Staate nicht nur keine Kriegsdienste, sondern gaben ihm auch keinen Zehnten, „denn einen Staat, der Krieg führt und eine korrupte Kirche unterhält, darf man nicht fördern“ . . ., bemerkt Fox in seinem Tagebuch. Im Quäkertum löste sich die ganze Spannkraft eines von religiösen Kämpfen durchwühlten Volkes aus und daher dieses leidenschaftlich-feurige Ungestüm, mit dem er sich auf die Massen wirft. Aber dieser Radikalismus verhalf ihm auch zu seinen grossen Erfolgen. Auf den jährlich stattfindenden Generalversammlungen wurde laut und entschieden gegen die Sklaverei und gegen den Krieg protestiert. George Fox, der Schuster-Apostel, ruft mit seinen von urwüchsiger Leidenschaft getragenen Reden bei der Masse revoltierende Gefühle gegen den Krieg hervor. Das Quäkertum ist die einzige lichte sozial-religiöse Erscheinung in dem von Skeptizismus und Dekadententum angekränkelten 17. Jahrhundert. Es hat den Glauben des Menschen an sich selbst und den Glauben an eine bessere Zukunft der Menschheit wieder hergestellt und dem Optimismus in des Wortes ganzer Bedeutung neue Grundlagen gegeben. Dieser feste, unerschütterliche Glaube des Quäkertums war auch der Quell seiner Energie und Tatkraft. Durch die unsäglichen Marter, die die Quäker erduldeten, ohne ein Jota von ihren Prinzipien aufzugeben, haben sie der Menschheit ein Exempel gegeben, was der sittliche Wille für den Fortschritt der Menschheit bedeutet. Das Quäkertum als theoretische Auffassung des Christentums stellt innerhalb der Peripherie der christlichen Lehren des Christentums den Gegensatz zu dem heiligen Augustin dar. Augustin hat durch seine Prädestinationslehre die Freiheit der Persönlichkeit untergraben, den Pessimismus gelehrt und wurde dadurch zum Vater der Reaktion und zum eigentlichen Begründer der ganzen mittelalterlichen Unkultur. Die Quäker bilden den Gegensatz zu Augustin und sie sind der Ausgangspunkt unserer ganzen sozialen Kultur.

Es ist für das ganze Quäkertum charakteristisch, dass sie, die Individualisten, über dem Einzelindividuum nie die Menschheit vergessen. Schon George Fox dachte an nichts geringeres, als an die Gründung einer Universalkirche. Er unternahm zu diesem Zwecke Reisen nach Westindien und Nordamerika. Auf diesen Reisen trat ihm zum erstenmal auch der Gedanke einer allgemeinen Sklavenbefreiung vor die Seele. Dass die Quäker keine obskure Sekte, sondern eine religiös-politische Partei mit grossen Tendenzen bildeten, sah schon Oliver Cromwell ein. Fox traf auch zweimal mit Cromwell zusammen, der Lord-Protektor versicherte immer seine Sympathie für die Quäker, wenn ihm auch ihr Radikalismus wider den Strich ging.

Die Quäker waren die ersten, die als grosse Partei die Idee des Friedens als Postulat ethischer, religiöser und politischer Natur im systematischen Zusammenhange mit allgemeinen humanitär-politischen Forderungen der Zeit aufgestellt haben. Damit haben sie der Friedensidee ihren bisherigen sektischen Charakter genommen und sie zum Range einer politischen Idee, wenn auch mit religiösem Anstrich, erhoben.

Betrachten wir zunächst die pazifistischen Lehren der Quäker, wie sie Fox, Barclay und William Penn aufgestellt haben.

Wer seinem Nächsten den Lebensfaden abschneidet und ihn vorbereitet oder unvorbereitet den fürchterlichen Möglichkeiten der Ewigkeit überliefert, nimmt eine nicht zu rechtfertigende Verantwortung auf sich. Nach christlicher Lehre kann kein Mord befohlen werden, selbst Gott kann keinen Mord befehlen. Die Kriege der alten Isrealiten haben auch nicht die Sanktion Christi erhalten, was beweisen soll, dass es nach christlicher Anschauung absolut unzulässig ist, Krieg zu führen. Und ein Christ, der auf Befehl seines Fürsten kämpft, sündigt nicht nur für eigene Rechnung, sondern er fördert noch die Gesetzesübertretung. So die allgemeine Anschauung der Quäker über den Krieg. Indes hat noch William Penn einen selbständigen Friedensentwurf — der heute freilich überholt ist — geschrieben und drei Jahre nach Foxens Tod hat der beste Theologe der Quäker, Barclay die Friedensidee in sein moraltheologisches System als Hauptbestandteil desselben aufgenommen.

Nach Barclays Lehre ist das Verhältnis des Christentums zum Frieden, wie folgt:

1. Es ist keinem Christen erlaubt, dem Uebel resp. der Gewalt zu widerstehen, Krieg zu führen, in welcher Form es auch sei, denn Christus befiehlt uns, einander zu lieben, selbst unsere Feinde zu lieben, und ferner, weil Paulus ausdrücklich sagt, dass die Waffen unseres Krieges nur geistige sind.

2. In der Heiligen Schrift wird bezeugt, dass jeder Krieg in dem menschlich-irdischen Begehren seinen Ausgangspunkt hat, aber wahre Christen haben das Fleisch mit seinen Leidenschaften, Begierden und Affekten gekreuzigt; folglich kann ein wahrer Christ keinen Krieg führen.

3. Christus sagte, dass seine Herrschaft keine diesweltliche ist und aus diesem Grunde kämpfen und bekriegen sich seine Diener nicht. Der Apostel ermahnt seine Jünger sich nicht zu verteidigen, keine Rache zu üben und nicht Böses mit Bösem zu vergelten, weil Rache und Gericht nur Sache des Herrn und nicht die des Menschen ist. Das Böse kann nur durch das Gute überwunden werden. „Wenn dein Feind hungrig ist, gib ihm zu essen[1]), wenn er durstig ist, gib ihm zu trinken[2]).

4. Christus ermahnte seine Jünger das Kreuz zu tragen und nicht sich gegenseitig zu kreuzigen oder sich zu töten, er ermahnte sie zu Geduld und nicht zu Rache, zu Einfachheit und Wahrheit und nicht zu Krieg und Kampf.

5. Schon die Propheten Jesaiah, Micha, Ezechiel u. a. haben den Frieden auf Erden prophezeit und geweissagt, dass in späteren Tagen die Gerechtigkeit und die Eintracht auf Erden herrschen werden[3]).

Man sieht, die Quäker haben den Pazifizismus lediglich theologisch motiviert, allein im Zusammenhange mit den andern humanitär-politischen Postulaten, die die Quäker aufgestellt haben, erhalten auch ihre Friedensforderungen ein anderes Gewand. Die Quäker sind nicht als pazifistische Sektiker zu betrachten, sondern als grosse religionspolitische Partei, in deren Konzeption der Dinge die Friedensidee zu einem integrierenden Bestandteil geworden ist. Die grosse Zahl von Gegenschriften, die Barclays Werke hervorgerufen, beweist, welchen tiefen Eindruck die Forderungen der Quäker auf ihre Zeitgenossen gemacht haben.

Uebergang zum XVIII. Jahrhundert.

Die oben gekennzeichnete schwankende und zweifelhafte Haltung der Männer des siebzehnten Jahrhunderts für und wider den Krieg und Frieden schliesst an seinem Ausgange mit einer Klärung der Situation. Am Ende des 17. Jahrhunderts scheiden sich die Geister. Es bilden sich zwei Geistesrichtungen, von welchen nur eine Siegerin bleiben konnte, denn das achtzehnte Jahrhundert war im Anbruch und eine reinliche Scheidung der Meinungen war unver-

---

1) „Im roebh so-nacho haachileu lochen" ist ein mosaisches Gebot.

2) Röm. XII, 19.

3) Migne, Enc. Theol. Tom. 12, II., p. 1178. Ebenso Observations. ... by John Joseph Gurney. London 1834. In dem Kapitel „On War".

meidlich. Als die zwei typischen Vertreter jener Geistesrichtungen sind Bossuet und Fénelon zu nennen. Der grosse Kanzelredner, ein ausgesprochener „Biblist", entscheidet sich für den Krieg, Fénelon für den Frieden. In seiner Verteidigung des Krieges beruft sich Bossuet wie noch jüngst Herr Stengel — auf die Bibel. Für den Gottesgelahrten handelt es sich lediglich darum, den Krieg, beziehungsweise seine Legitimität durch die Religion zu beweisen. In seiner theologisch-politischen Abhandlung „Politique tirée de l'Ecriture sainte" setzt er weit und breit auseinander, dass der Krieg nicht allein legitim, sondern heilig und fromm ist[1]). Er wusste auch die nackten Konsequenzen von seiner Lehre zu ziehen. Wenn der Krieg ein gottgefälliges Werk ist, wie kann da die Eroberung illegitim sein? Gibt man aber mit Descartes die Legitimität der Eroberung zu, so ist jedes Völkerrecht eliminiert und illusorisch gemacht. Von der Annahme ausgehend, dass der Krieg dem Sieger absolute Rechte auf den Besiegten einräumt, folgert Bossuet, dass auch in der Eroberung nichts gegen die Religion Anstössiges zu sehen sei. Oder wir desavouieren die Helden des Alten Testaments... Allein, es ist nicht nur die Bibel, die den Krieg sanktioniert, sondern der Krieg liegt auch in der Ordnung und in dem Plan unseres irdischen Lebens. Waren Cäsar und Alexander gewöhnliche Räuber, Mörder, die Verbrechen begingen? Und, wenn zwei grosse Völker sich bekriegen, geschieht es denn freiwillig? Bossuet verneint beide Fragen.

Männer wie Cäsar und Alexander sind die Vollstrecker des göttlichen Willens. Gott hat sie auf Erden geschickt, um die sündbeladene Menschheit zu strafen. Wenn zwei Völker sich bekriegen, so will sich Gott an einem dieser Völker rächen und hat ein Volk dazu auserkoren, seinen Willen zu vollstrecken.

Es ist im übrigen keine üble Ironie des Geschickes, dass man aus der Bibel eine Waffe für den organisierten Menschenmord schmiedet. Wir glauben zwar, dass wenn die Bibel den Krieg in absoluter Form verdammt hätte, Bossuet dennoch kein Pazifist gewesen wäre. Da uns heute dasselbe Buch wie ehemals dem grossen Kanzelredner bekannt ist, glauben wir feststellen zu dürfen, dass in diesem Falle die Berufung auf die Bibel, wenn keine Beschränktheit, so doch ein Unfug ist. Die Friedensidee in ihrer universellsten Brechung ist in der Bibel niedergelegt und ihre Geschichte muss notwendigerweise mit der Bibel beginnen. Dass man allerlei dunkle Sagen, Mythologeme und Erzeugnisse des phantastischen Kräftespiels eines an der Schwelle seiner Kultur stehenden Volkes dazu ausbeutet, Verbrechen zu rechtfertigen und zu idealisieren, wird dem welthistorischen Wert der

[1]) Livre IX., art. 4.

Bibel keinen Eintrag tun, aber es charakterisiert die Methode und Mittel der Friedensfeinde aller Zeiten. In den ersten Büchern Moses erscheint noch Gott als ein Feuer-, Rache- und Donnergott. Aus diesem Rache- und Donnergott ist später der Gott der Propheten, der Friedensgott, der einer geeinten Menschheit gegenübersteht, geworden. Darin ist gerade seine Grösse zu erblicken. In ihm selbst sind die grössten Gegensätze zu grösster Harmonie vereint. Ein Gott als Lämmerschwänzchen gedacht, ist und kann nicht gross sein. Gerade der Gott des Krieges und der Rache, Gott des Friedens und der Liebe, der die grössten Gegensätze in sich vereinigt und die Verkörperung der Aussöhnung entgegengesetzter Tendenzen in Person darstellt, tritt uns schon als Symbol jeder Harmonie entgegen, die wir im politischen Leben anstreben: das harmonische Verhältnis zwischen dem einzelnen und der Gesamtheit. Der Gott in den fünf Büchern Moses ist noch ein partikularistischer Gott; im Prophetismus tritt er uns in anderer Gestalt entgegen, als universeller, universalistischer Gott. Im ganzen vereinigt er die in ewiger Fehde sich befindenden Elemente: Individualismus und Universalismus.

Aber angenommen, Bossuet hätte es im Alten Testament nur mit Tatsachen zu tun, mit konkreten Vorgängen und daher in seiner Verteidigung des Krieges sich auf das Alte Testament berufend, wie will und kann er ihn mit den Lehren des Neuen Testaments vereinigen? Der Gott des Neuen Testaments ist gewiss kein Kriegs- und Donnergott. Wenn wir Bossuet Glauben schenken sollen, ist der christliche Gott in seinem Liebeseifer ein „Jenseitler" von Recht und Gerechtigkeit. Mit der Sanktion einer solchen Auffassung vom Neuen Testament und von dem Begründer des Christentums würden seine Träger das Christentum selbst aufheben.

Wie Bossuet am Ausgange des 17. Jahrhunderts der ausgesprochene Vertreter des Krieges ist, so Fénelon der des Friedens. Fénelon, der wahrhaft grosse Theologe und Pädagoge, der Begründer der Mädchenerziehung, leitet die grosse pazifistische Aera in der Literatur des 18. Jahrhunderts ein. Sein „Télémaque" bildet nicht nur den Ausgangspunkt einer Reaktion gegen die Regierung des Sonnenkönigs, sondern auch den der pazifistischen Bewegung in der Literatur des Jahrhunderts der Aufklärung. Er hat auch den grössten Formalisten der Friedensbewegung des achtzehnten Jahrhunderts, den Abbé St. Pierre mächtig beeinflusst. Es gibt in der Tat keinen grösseren Gegensatz in dem Charakter zweier Zeitgenossen als der zwischen Bossuet und Fénelon. Bossuet, der glatte Höfling mit individualistischen Allüren, dem es in seinem „Discours sur l'histoire universelle" nur darauf ankommt, zu beweisen, wie sich die Religion von Adam direkt bis Innocenz XI entwickelt hat, ein Röm-

ling, der gegen Protestanten, Juden und Freidenker wettert — ein Vertreter und Verfechter des Krieges. Fénelon, ein Muster evangelischer Güte, ein begeisterter Hellenist, ein Künstler und Humanist vom Scheitel bis zur Sohle — wirft sich in den Kampf gegen den Krieg — er wird ein Apostel des Friedens. Fénelon gibt dem Begriff Nächstenliebe seinen vollen Inhalt wieder. Die Nächstenliebe muss nicht nur im Verhältnis des Einzelindividuums zu seinem Nächsten walten, sondern auch im Verhältnis und in den Beziehungen der Völker zueinander. „Gott hat die Menschen in eine Gesellschaft gesetzt, damit sie sich wie die Kinder einer Familie und eines gemeinsamen Vaters lieben. Jede grosse Nation auf der grossen Erde bildet nur einen Zweig dieser grossen Familie. Die Liebe des gemeinsamen Vaters muss fühlbar sein, zutage treten und muss unbekümmert und unverletzt in der Gesellschaft seiner geliebten Kinder herrschen[1].“ Im internationalen Leben der Völker muss der Friede herrschen. Fénelon hat eine Utopie „la Betique“ geschrieben. In dieser Betique herrscht ein ungestörter Friede. Als echter Christ verwirft er das Privateigentum, denn im Privateigentum sieht er die Ursache aller Kriege. Dem Frieden ist er bereit, dieses Privateigentum zu opfern, denn der Friede ist ihm das Primäre. Von dem Leben und den Anschauungen der Bewohner seiner Betique erzählt Fénelon „Tous les biens sont communs chez les habitants de la Betique. Ainsi ils n'ont pas d'intérêt à soutenir les uns contre les autres et ils s'aiment tous amour fraternel que rien ne trouble. La fraude, la violence, le parjure, les procès, les guerres ne font jamais entendre leur voix cruelle et empestée dans ce pays cheri des Dieux. Quand on parle à ces peuples des batailles sanglantes, des rapides conquêtes, des renversements d'Etats qu'on voit dans les autres nations, ils ne peuvent assez s'étonner.“ Was ein Ludwig zu einem solchen Staatsbild gesagt haben mag, ist leicht zu erraten... In Fénelon kündigt sich schon das heranziehende 18. Jahrhundert an. Bei ihm hat noch die Humanität eine rein religiöse, christliche Brechung, aber die Form beeinträchtigt in keiner Weise ihren Inhalt. Er wusste zwar, dass aus der Welt niemals ein „Betique“ werden wird, aber er hielt daran fest, dass der dauernde Friede der natürliche Zustand des Menschengeschlechtes sein muss. Der Krieg ist ihm daher ein Phänomen, eine jener Erscheinungen, die in ihrer platten Wiederkehr und Alltäglichkeit Wunder bleiben. „Wenn die Welt den Krieg niemals gekannt hätte, man würde kaum geglaubt haben, dass die Menschen sich zu dem Zwecke kannten, um sich gegenseitig zu zerfleischen.“

[1]) Lettres sur la religion, chap. III.

Und er setzt bald hinzu: Eux qui sont accablés de leur misère et de leur mortalité, ils augmentent avec industrie les plaies de la nature et ils inventent de nouvelles morts. Ils ont devant eux des regions immenses qui n'ont point encore trouvé de possesseur, et ils s'entre-dechirent pour un coin de terre[1]). Im Geiste des Evangeliums und gemäss den Anschauungen des heranbrechenden 18. Jahrhunderts betrachtet er die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur. Er verwirft sie[2]) — wie ein mit Leichen bedecktes Feld liegt sie vor ihm ausgebreitet. Diese Fassung der Geschichte ist freilich eine naive, und kein moderner Pazifist, der ernst genommen werden will, wird sich so weit vergreifen. — Allein diese Auffassung der Geschichte charakterisiert den ganzen Fénelon. Darin ist er mit Rousseau verwandt. Was Rousseau Kultur nennt, nennt Fénelon Geschichte. Aber während Rousseau in den Hauptzügen seines Denkens sich immer treu blieb und sich nicht nur begnügte, den Krieg positiv zu verdammen, sondern auch bemüht war, der Friedensidee Form und Formel zu geben, sehen wir Fénelon in verschiedenen Lebenslagen auf Kompromisse eingehen, was ihm freilich nicht zum Vorwurf gemacht werden kann. Was sich in derselben Zeit die Quäker leisten konnten, konnte der Erzieher eines Prinzen, der trotz aller Christlichkeit politische Ambitionen hatte, nicht leisten. Als Glied einer politischen Gesellschaft konnte er den Lehren des Evangeliums bis zu einem gewissen Grade Rechnung tragen, denn das Evangelium gestattet nicht einmal die Verteidigung. Aus diesem Grunde musste Fénelon bei der Verteidigung Halt machen und von hier will er nicht als der Christ, sondern als der aufgeklärte humanitär gesinnte, moderne Mensch angesehen werden. Er gesteht endlich, dass es Kriege geben kann, die zweifach legitim sein können. Der Krieg muss erstens gerecht sein, d. h. er muss im öffentlichen Wohl begründet sein und dann ist nur der Krieg als legitim anzusehen, der die Defensive und die Sicherung der nationalen Freiheit und Unabhängigkeit zum Zwecke hat. Unter nationale Freiheit versteht er all diejenigen Faktoren, mit deren Eliminierung jeder Bestand nationaler Unabhängigkeit illusorisch gemacht wird. Fénelon sah aber voraus, dass seine Lehre und Definition vom gerechten Krieg missdeutet werden könnten, denn jeder Kriegführende kann, indem er sich auf die Verteidigung seiner natürlichen Grenzen beruft, die Defensive für sich in Anspruch nehmen, und selbst der Eroberer wird behaupten, er befinde sich nur in der Defensive. Daher

[1]) Mendement pour des prières, 1708, N. 12.

[2]) Si on pouvait ensevelir toutes les histoires dans un éternel oubli, il faudrait cacher à la postérité que des hommes ont été capable de tuer d'autres hommes. Télémaque livr. XIII., chap. VII.

ruft Fénelon aus: „Par les convenances on ira de proche en proche jusqu'à la Chine. Voudriez vous qu'un voisin vous prit tout ce qu'il croirait commode pour sa sûreté? Votre sûreté n'est point un titre de propriété pour le bien d'autrui. La vraie sûreté pour vous c'est d'être juste, c'est de conserver de bons alliez par une conduite droite et moderne[1]).

Statt evangelischer Uebernächstenliebe, die die Freiheit untergräbt und der Rechtsverletzung Vorschub leistet, tritt jetzt bei ihm das Prinzip der Gerechtigkeit. Ebenso verwirft er jede Allianz mehrerer Mächte, die offensive Absichten gegen eine einzige Macht verfolgt, aber in bezug auf die Erhaltung des europäischen Gleichgewichts, meint er, dieses Gleichgewicht muss gesichert werden, da sonst eine Macht die Existenz anderer bedrohen kann. Die Frage des europäischen Gleichgewichts hatte für ihn ein akut politisches Interesse. Er frug sich: Hatte Europa das Recht gegen den Sonnenkönig die Offensive zu ergreifen, als er für den Enkel die spanische Krone annahm? Er gibt zur Antwort: „Il ne faut faire de ligne offensive qu'autant que la juste et nécessaire défense se trouve renfermée dans les desseins d'une aggression."

Wo nicht die Existenz der Nation auf dem Spiele steht, ist der Krieg ungerecht, ein ganz gewöhnlicher Raubzug. Ganz im Sinne der Stoa und Pascals nimmt er den Kampf gegen den sogenannten Heroismus auf. Man hängt einen armen Teufel, der in seiner Not etwas gestohlen hat, um seinen Hunger zu stillen, und man überhäuft einen „Kriegshelden" mit Ruhm und Ehren, weil er tausende Menschenleben durch seine Eroberung vernichtet. Und was ist ein Eroberer anderes, als ein grausamer Unterjocher eines benachbarten Landes? Und dass man nicht sage, was im kleinen ungerecht, ist im grossen ausgeführt gerecht. Es gibt nur eine Gerechtigkeit. Es ist keine Gerechtigkeit mehr, die solche Unterschiede kennt[2]). Und weil die Eroberung selbst ein Verbrechen ist, können dem Eroberer keinerlei Rechte auf den Besiegten zugesprochen werden. Wo das Recht zum Rechte kommt, kann kein Krieg ausbrechen und jeder Krieg ist nur auf die Ungerechtigkeit einer Partei zurückzuführen. Mit der Stärkung des Rechtsbewusstseins unter den Menschen und Völkern wird auch der Krieg verschwinden. Fénelon, wie der ihm folgende grosse Pazifist St. Pierre, betrachtet die Völker Europas, da sie in Religion, Rechten und Sitten übereinstimmen, als eine Art Republique. Die europäischen Völker müssen sich nicht nur gegenseitig gerecht behandeln, sondern sie müssen auch im

[1]) Examen de conscience sur les devoirs de la royauté.

[2]) Examen de conscience sur les devoirs de la royauté! § 25.

Interesse ihrer eigenen Sicherheit, als im Interesse ihres friedlichen Beisammenlebens eine allgemeine Gesellschaft bilden. Diese Politik entspricht dem Geiste des Christentums. Abbé St. Pierre, den Fénelon gekannt und verehrt, ist von grossen Theologen und Pädagogen vielfach angeregt und beeinflusst worden.

Dass die Ideen Fénelons im Strudel des Werdens nicht verloren gegangen sind, beweist nicht nur das grosse Werk St. Pierres, sondern die Rede eines Massillon an Louis XV. Massillon sagte dem König: „Sire, Dieu ne vous a confié le glaive que pour la sûreté de vos peuples, et non pour le malheur de vos voisins. L'empire, sur lequel le ciel vous a établi est assez vaste: soyez plus jaloux d'en soulanger les misères que d'en étendre les limites; mettez plutôt votre gloire à réparer les malheurs des guerres passées qu'à en entre prendre de nouvelles . . . .“

So schliesst mit Fénelon das in der Frage Krieg oder Friede schwankende 17. Jahrhundert und mit ihm beginnt auch die grosse pazifistische Aera in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Mit Fénelon aber schon fallen wir gerade mit der Tür ins Haus, denn er ist ebenso Bürger des 17. Jahrhunderts als des 18. Wir wollen, bevor wir die Kontinuität der pazifistischen Ideen in der französischen Literatur, Philosophie und Politik des 18. Jahrhunderts untersuchen, einen Abstecher nach Deutschland und England machen. Denn auch in diesen beiden Ländern hat die Friedensidee die Gemüter mächtig ergriffen und zu Diskussionen herausgefordert. In Deutschland setzt sie mit Pufendorf und mit Leibniz ein. Während in Frankreich die Friedensidee im 17. Jahrhundert schon ihren Formalisten gefunden und sehr häufig als Gegenstand der Diskussion in der Literatur und Philosophie anzutreffen ist, ist ihren Spuren in der deutschen Literatur und Philosophie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sehr selten zu begegnen. Die Gründe dafür brauche ich kaum anzuführen. Das 17. Jahrhundert weist einen Stillstand im deutschen Geistesleben überhaupt auf. In verschwommenen Umrissen tritt sie uns in Pufendorfs Natur- und Völkerrecht entgegen. Er nimmt in der Rechtslehre eine Mittelstellung zwischen Hobbes und Grotius ein, jedoch steht er Grotius am nächsten. Gegen Grotius entscheidet er, dass das Recht vom göttlichen Willen abhängig ist, weil eine sittliche Verpflichtung sich nur auf ein Gesetz und die sittliche Verpflichtung überhaupt sich nur auf ein göttliches Gesetz gründen kann. Er gibt aber schliesslich zu, dass dieses Gesetz auch in unserer Natur fest begründet, und behauptet weiter, die moralischen Wissenschaften seien derselben Gewissheit fähig, wie die Mathematik. Mit Grotius verlangt er, dass das allgemeine Rechtsgesetz aus der Vernunft und

nicht aus der Offenbarung abgeleitet werde. Während Grotius auf den Geselligkeitstrieb des Menschen sich beruft und die aus diesem Triebe hervorgehende allgemeine Uebereinstimmung, betont Pufendorf schärfer das Geselligkeitsbedürfnis [1]).

Dieses Geselligkeitsbedürfnis ist teils auf die Hilflosigkeit des Einzelnen, teils auf die menschliche Leidenschaft und Schlechtigkeit zurückzuführen. Während Hobbes den Naturzustand als Ballum omnium contra omnes bezeichnet, lehrt nun Pufendorf, dass der blosse Naturzustand ein Zustand der allgemeinen Rechtsunsicherheit wäre, und der letzte Quell des Rechts liege daher im Selbsterhaltungstriebe. Wie das Recht, soll auch der Staat auf seiner Unentbehrlichkeit für die Menschen beruhen. Der Hauptgrund für die Bildung von Staaten ist die Sicherung des Friedens. Der Staat ist aus einem Vertrag hervorgegangen und lässt sich daher nur mittelbar auf die göttliche Stiftung zurückführen. Daraus folgt, dass kein Regent seine Regierungsgewalt unmittelbar von Gott ableiten darf. Die Regierungsgewalt kann daher keine absolute sein, und aus diesem Grunde ist es nach Pufendorf erlaubt, eine vertragsmässige Beschränkung der Fürstengewalt, selbst, wenn es mit gewaltsamen Mitteln gegen das Staatsoberhaupt verbunden ist, vorzunehmen. Darin unterscheidet sich wesentlich der individualistische Germane Pufendorf vom gemütstiefen Franzosen Pascal. Von Hobbes unterscheidet er sich durch die Forderung der Religionsfreiheit, zu deren eifrigsten Verteidigern er in jener Zeit gehört hat. Die Gesellschaft ist für den Frieden organisiert, denn zur Sicherung des Friedens und des Rechts haben die Menschen die Staaten gegründet. Er leugnet zwar die Existenz eines positiven jus gentium, aber das öffentliche Recht muss aus dem Naturrecht auf die Völker angewandt und abgeleitet werden. Die Pufendorfsche Rechtslehre läuft zwar auf ein jus pacis hinaus, aber die positive Friedensidee tritt aus einer Rechtslehre noch in recht verschwommenen Konturen entgegen. Positiver und sicherer tritt sie bei Leibniz hervor. Bei Leibniz ist die Friedensidee nicht sowohl aus seiner Rechtslehre, (neminem laedere), justitia commutative und justitia distributiva abzuleiten, als aus der allgemeinen Veranlagung seiner Persönlichkeit, aber sie ist nichtsdestoweniger in seiner philosophischen Weltanschauung begründet. Leibniz ist der Philosoph des Evolutionismus, der Perfektibilität und der Bewegung. Seine Philosophie brachte ihn nicht wie Spinoza in Gegensatz zur Welt und zum Leben, sondern erheischte sein Eingreifen in das Leben.

---

[1]) De jure nat. et gent. II., 3, 15.

Eine reiche Persönlichkeit, entfaltet er in Uebereinstimmung mit seiner ganzen Veranlagung eine bewegte, allseitige Tätigkeit im Leben. Leibniz tritt im Leben wie in seiner Lehre als Vermittler auf. Aus diesem Bestreben ragt der universalistische Zug seines Charakters hervor. Den Universalismus sucht er auf allen Gebieten menschlicher Kultur durchzuführen. Natürlich zunächst in der Philosophie durch die Ausschaltung der in platonisch-aristotelischen und scholastischen Philosophie herrschenden Zweckbegriffe. Durch diese Vereinigung der Endursachen mit der wirkenden Ursache strebt er einer Vermittlung der alten und der neuen Philosophie zu. Damit will er die Grundlagen für eine natürliche Moral und Religion gefunden haben. Von da ausgehend erscheint ihm eine Aussöhnung zwischen Philosophie und Religion nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert und notwendig. Er sucht eine Philosophie für die Religion, ein rationelles Christentum, ein Christentum, das über den Widerspruch der einzelnen Kirchen erhaben ist. Leibniz ging tatsächlich ans Werk, die grossen kirchlichen Parteien zu vereinigen, eine christliche Gesamtheit herzustellen, ohne in die inneren Besonderheiten der einzelnen Konfessionen einzugreifen. Er ist jahelang bemüht gewesen, den Frieden innerhalb des europäischen Christentums herzustellen. Wie auf kirchlichem, so ist er auch auf politischem Gebiete bemüht, die Gegensätze auszusöhnen, oder ihre Aussöhnung anzubahnen. Als höchstes politisches Ziel schwebte ihm die Herstellung einer Harmonie unter den christlichen Völkern Europas vor. Er suchte ein Völkersystem ins Leben zu rufen, innerhalb dessen es jeder Nation möglich sein sollte, die ihr eigentümlichen nationalen Kräfte zu voller Entfaltung zu bringen. Wir wollen es gleich vorwegnehmen, dass das Leibnizsche Bestreben eine Harmonie unter den Völkern zu schaffen ihm nicht nur Theorie und frommer Wunsch blieb, sondern er ging mit allen zu seiner Verfügung stehenden Mitteln an die Arbeit, dieses Riesenwerk zu vollenden.

Leibniz war ein Pazifist[1]), obgleich er später den guten Abbé St. Pierre verspottete[2]). Der Philosoph der Bewegung konnte dem starren formalistischen Pazifistentum St. Pierres keinen Gefallen abgewinnen. Leibnizens pazifistisches Programm besteht aus zwei Punkten. Der erste Punkt betrifft die Lösung einer kulturhistorischen Frage, nämlich die des Islams, im engern Sinne die der Türkei. Die Herstellung einer Harmonie zwischen Christentum und Islam erscheint ihm unmöglich. Da das Christentum das

[1]) Vergl. Cap. III, Philosophie des Friedens, S. 44.

[2]) Die Art und Weise, wie von Stengel in seiner neuesten Bibel der Kriegervereine Leibniz' Verhältnis zur Friedensidee darstellt, muss als eine Entstellung historischer Fakta bezeichnet werden.

ganze Reich der Zivilisation, der Islam die finstern Kräfte der Barbarei in sich schliesst, so kann die Frage nur durch einen vollständigen Sieg des Christentums über den Islam resp. die Türkei gelöst werden. Die Lösung der orientalischen Frage ist für ihn eine unerlässliche Vorbedingung für einen europäischen Völkerfrieden. Im ersten Augenblick scheint dieser Programmpunkt etwas komisch, denn um einen Völkerfrieden herzustellen, müsste man zuvor einen Kreuzzug gegen den Islam und die Türkei unternehmen. Diese Forderung ist aber aus der damaligen politischen Konstellation zu erklären. Die Türken waren noch immer die Feinde der Zivilisation, die rohen Eroberer. Nicht nur ein Diplomat wie Leibniz, sondern ein Philantrop wie St. Pierre hat von einer Razzia gegen die Türkei gefabelt.

Die zweite Vorbedingung für die Sicherstellung eines dauernden Völkerfriedens sieht er in einer paralytischen Entkräftung des französischen Universalreiches. In dem Bestand eines französischen Universalreiches sieht er die grösste Gefahr für den Frieden. Er sucht vermittelst des westfälischen Friedens ein Gegengewicht gegen das Umsichgreifen der französischen Uebermacht herzustellen. Das Gegengewicht gegen das Anschwellen der französischen Uebermacht erscheint ihm notwendig. Und, dass man nicht hier bei Leibniz allerlei diplomatische Hintergedanken wittere, sei hier gleich der Tatsache Erwähnung getan, dass der Franzose Abbé St. Pierre in seiner Argumentation gegen die Universalmonarchie von der noch einst ein Dante geträumt, ähnliche Gründe gegen eine französische Suprematie in Europa vorbringt, wie der deutsche Leibniz.

Seine universelle Denkart trieb ihn zur Schaffung von Einheiten auf allen Gebieten der Menschheitskultur. Wenn er trotz aller Bemühungen keine einzige Realisierung seiner Ideen hat erleben können, so ist es auf seine feine und scharfe Scheidung zwischen Universalismus und Individualismus zurückzuführen. Er bejaht mit seinem Schüler Wolf eine Nationengemeinschaft, er will den Völkerfrieden, aber nicht wie Abbé St. Pierre um jeden Preis, sogar auf Kosten der nationalen Freiheit. Der Friede resultiert bei ihm aus dem Postulat der Gleichheit, aber diesem Postulat der Gleichheit und der Einheit steht das der Freiheit und der Individualität gegenüber. Nur aus einer vollständigen Harmonie zwischen Universalismus und Individualismus kann der ersehnte Friede hervorgehen. Aber diese Gegensätze lassen sich schwer aussöhnen. Er verhandelt mit Bossuet über eine kirchliche Union, aber er kann auf die Bedingungen des grossen Kanzelredners, die dahin tendieren, eine absolute Einheit herzustellen und die Freiheit zu kompromittieren, nicht eingehen. In diesen politischen Einheitsbestrebungen hat er ähnliches erlebt. Der Abbé St. Pierre schickt ihm sein „Projet

d'une paix perpétuelle" ein. Leibniz erklärt, die von St. Pierre vorgeschlagene Friedensorganisation liesse sich verwirklichen und, dass diese Verwirklichung eines der grössten Werke der Weltgeschichte sein wird. Aber ein kritisches Studium dieses Werkes überzeugt ihn, dass St. Pierre dem Frieden die Freiheit, die Individualität opfert und da beginnt er zu zweifeln. Er glaubt nicht, dass die grossen Mächte geneigt sein werden, sich einer Art Oberherrschaft zu unterwerfen. — Immer ist es dieselbe Kluft zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Gleichheit und Freiheit, zwischen Universalismus und Individualismus [1]). Er hat das Friedensproblem, wie kein anderer vor und nach ihm, tief erfasst und er würde in seinen Entschlüssen weniger schwankend gewesen sein, wenn er sich darüber klar geworden wäre, ob der Friede nur Mittel oder Zweck ist. Neben diese Ungewissheit gesellt sich bei Leibniz seine Betrachtungsweise des Christentums, die ihn auf Abwege führt. Christentum und Kultur sind für ihn identisch. Islam und Christentum sind zwei Antagonismen und der Islam eine Gefahr für den Bestand der Kultur. Bleibt also nur ein Mittel übrig, um das Christentum und die Kultur zu retten, der Kreuzzug gegen den Islam. Zwischen Einheit und Vielheit schwankend und ohne jede Hoffnung auf ein Zustandekommen jener von ihm angestrebten Harmonie, sieht der grosse Leibniz nur einen Ausweg, Europa den Frieden und die Ruhe wiederzugeben, den Krieg gegen den Islam. Er schlägt den europäischen Völkern einen heiligen Krieg gegen die Barbaren vor, und zwar weist er jedem Volke eine gewisse Bestimmung zu. Frankreich soll gegen Aegypten vorgehen, Russland gegen die Tataren, die Polen und die Schweden gegen die Türkei. Ueber diesen wundersamen Vorschlag Leibnizens ist um so mehr zu staunen, als er doch selbst von Hause aus Jurist war. Mit welchem Recht darf das christliche Europa andere Völker und Kulturen, wenn sie auch inferior sind, vertilgen? Die Verschiedenheit des Glaubens oder der Zivilisation kann doch kein Grund sein, einen Weltkrieg zu entfesseln. Und dann kann der Krieg niemals ein Mittel zur Herstellung des Friedens sein. So haben falsche, eingewurzelte Vorurteile und Kulturdünkel ein Genie wie Leibniz auf gekrümmte Pfade gebracht. Philosophisch hat Leibniz die Friedensidee am tiefsten erfasst, aber um sie scharf zu formulieren, fehlten auch ihm noch die sittlichen Voraussetzungen — die Idee der Mencheneinheit [2]).

---

[1]) Vergl. die Einl. d. B.

[2]) Leibniz fehlte noch jeder Sinn für das soziale Leiden der Menschheit. Vergl. darüber L. Stein: Die soziale Frage. 2. Auflage, Soz. Optimismus.

Abbé St. Pierre und seine Schule.

Abbé St. Pierre, Mémoire pour rendre la pait perpétuelle en Europe. Utrecht 1719.

Molinari, L'Abbé de St. Pierre.

Pascal, L'Abbé de St. Pierre.

Hettner, Geschichte der Literatur im XVIII. Jahrhundert.

A. M. Sorel, La question d'Orient au XVIII. siècle.

Mit Fénelon auf der französischen, Leibniz auf der deutschen und William Penn auf der englischen Seite findet die Friedensidee im 17. Jahrhundert ihren Abschluss. Mit Ausnahme von William Penn hat sie weder von Fénelon noch von Leibniz eine scharf formulierte Fassung erhalten und obwohl sie bei ihnen deutlich und klar zutage tritt, konnten ihre Träger den Schatten ihres Jahrhunderts, der sie verdunkelte, nicht überspringen. Erst dem 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung und der Humanität, war es vorbehalten, der Idee des ewigen Friedens eine Form zu geben und sie ohne jeden Vorbehalt zu propagieren. Beim Studium der Lektüre der Schriftsteller des 18. Jahrhunderts gewinnt man den Eindruck, als hätten sich alle Grossen jenes Zeitalters ohne Unterschied der philosophischen Ueberzeugung gegen den Krieg verschworen. Von Abbé St. Pierre, dem Schüler Hobbes, bis auf seinen Gegenfüssler Rousseau, von Lessing bis auf Kant, von Voltaire bis auf Diderot, Holbach und Montesquieu und auf der englischen Seite die Denker nicht ausgenommen, ertönt ein Ruf: Friede. Die Voraussetzungen sind nicht immer die gleichen. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird die Gleichheit als „das“ Ideal postuliert und im Namen der Gleichheit, die der Krieg mit Füssen tritt, wird der Friede gefördert, wird gegen den Krieg gekämpft. Am Vorabend der Revolution vollzieht sich eine Art von Umwertung der Idealwerte. Es heisst da nicht mehr Gleichheit, sondern Freiheit. Schon bei Rousseau ist dieser Wechsel in den idealen Bestrebungen zu erkennen. Gemeinsam ist aber jedem der Wille zum Frieden und dieser Wille zum Frieden hat besonders in Frankreich seine Macht entfaltet. Dass auch Frankreich hier den ersten Platz einnimmt, hat seinen zureichenden Grund. Sieht man von der logischen Kontinuität der Ideen ab, die notwendigerweise auch in Frankreich den Friedensgedanken zeitigen musste, so ist noch ein anderer Umstand zu erwähnen, der in Frankreich den Pazifismus zu wundervoller Blüte trieb: die drakonische Härte des römischen Rechts, das in Frankreich bis zur Revolution Anwendung fand und das in einem scharfen Gegensatz zu den humanitären Bestrebungen seiner Zeit stand. Und in Frankreich ging die Friedens-

idee Hand in Hand mit der Toleranz, Humanität, Aufklärung und Brüderlichkeit.

Wir werden später Gelegenheit haben, die philosophische und politische Identität der einzelnen Denker und Dichter festzustellen und gehen nunmehr zur detailierten Darstellung der Friedensidee im 18. Jahrhundert über. Auf der französischen Seite beginnt der Reigen mit Abbé St. Pierre.

Charles Iréné Castel Abé von St. Pierre Église kam 1658, also 2 Jahre vor Mazarins Tod zur Welt. Seine Jugend fällt in die Regierungsjahre des Sonnenkönigs, dessen kriegerische Aera er noch lange überleben sollte. Zu schwach für den Soldatenberuf, widmete er sich dem geistlichen Stande und kommt 1686 nach Paris. Er sah Ludwig XIV in gefährliche, ruinierende Kriege sich stürzend, er sah ein koaliertes Europa gegen Frankreich, er musste es erleben, wie der König selbst um die schmählichsten Bedingungen den Frieden erbettelte. Er sah den grossen Ludwig am Abend seines Lebens, einen schwachen, gebrochenen willenlosen Greis, dessen Licht im Erlöschen begriffen war. Als St. Pierre in Hofkreisen eingeführt wurde, begann sich unter den Auspizien Fénelons eine Oppositionspartei zu bilden. Diese Oppositionspartei arbeitete einen ganzen und vollständigen Regierungsplan aus, der nach dem Tode Ludwigs verwirklicht werden sollte. Die Partei indessen kam wegen des frühzeitigen Ablebens des Herzogs von Bourgogne (1712) nicht zur Macht. Aber Abbé St. Pierre, der noch mehr als ein Vierteljahrhundert Ludwig überlebte, war immer bestrebt, jener Partei während der Regentenzeit zum Siege zu verhelfen. Bald nach seiner Ankunft in Paris ist Abbé St. Pierre in den Salon der Madame de Lambert, der Witwe des Kommandanten von Luxemburg, eingeführt worden und ward schon damals Almosenier der Herzogin von Orleans. Die Herzogin nahm selbst ein grosses menschliches Interesse an den damaligen Kriegsereignissen, ein Umstand der St. Pierre in seinen Friedenshoffnungen bestärken musste. Frühzeitig mag ihn das Problem beschäftigt haben, wie sich der Krieg aus der göttlichen Weltordnung für alle Zeiten ausschliessen lasse. An der Ausarbeitung seiner Werke hat er nach eigenen Angaben 1708 begonnen, also in dem Jahre, in dem die allgemeine Erschöpfung der Monarchie auch in Versailles ein lebhaftes Friedensbedürfnis hervorrief. Inzwischen wurde er von Freunden darauf aufmerksam gemacht, dass nach Sullys Memoiren schon Henry IV sich mit dem Plan einer christlich europäischen Völkerrepublik herumgetragen habe. Dies bestärkte ihn in seinen Ueberzeugungen, und die Tatsache, dass seine pazifistischen Pläne die Billigung des Sohnes des Dauphin, des Herzogs von Bourgogne, der nach dem

im Jahre 1711 erfolgten Tod seines Vaters dem Throne am nächsten stand, gefunden haben, berechtigten ihn zu den kühnsten Hoffnungen. Jedoch der frühzeitige Tod des Herzogs, 1712, hinderte ihn nicht an der Ausarbeitung und Vollendung seines Werkes, zumal er die beiden französischen Bevollmächtigten als Sekretär zur Utrechter Friedenskonferenz begleiten durfte. 1713 erscheint sein „Projet de la paix perpétuelle", 1716 sein „Discours de la polysinodie". Die Veröffentlichung seiner letzten Schrift, in der er die verderbliche Politik Ludwigs XVI scharf und kritisch darlegt, hatte seinen Ausschluss aus der Académie zur Folge. Abbé St. Pierre ertrug mit Würde diese ihm zugefügte Schmach und begann erst mit neuem Eifer an seinem pazifistischen Werke zu arbeiten. Mit Rücksicht auf den in der Académie herrschenden Geist trug er sich eine Zeitlang mit dem Gedanken herum, eine Art politische Académie zu schaffen, etwa ein Salon, in dem alle freien Männer der Wissenschaft und der Politik sich zusammenfinden sollten, um in Ruhe die wichtigsten politischen Ereignisse zu besprechen. Es ist ihm auch später gelungen, seinen Plan zu verwirklichen. Im Salon der Madame Lambert verband er sich mit René Louis d'Argenson und mit seinen Berufsgenossen Alary, um seine pazifistischen Pläne zu vollenden. Sie mieteten später eine grosse Wohnung auf dem „Place Vendôme" und errichteten dort die Académie politique, die später den Namen „Club de l'entresol" erhielt. Jetzt entfaltete der Abbé St. Pierre eine erstaunliche Tätigkeit. D'Argenson erzählt in seinen Memoiren, dass Abbé St. Pierre ohne Rücksicht auf sein vorgerücktes Alter unermüdlich arbeitete, und dass er nie aufgehört alle Zweige der Politik und der Wirtschaft zu studieren. Wir erfahren auch aus den genannten Memoiren, dass der Abbé St. Pierre der erste Organisator eines politischen Klubs war, in dem ausländische Zeitungen aufgelegt wurden. Der Klub ist 1731 von der Regierung geschlossen worden. Auch nach der erfolgten Schliessung des Klubs stellte er seine Tätigkeit nicht ein. Er reichte dem Minister Fleury ein Memorandum, die Erziehung und die öffentliche Beihilfe betreffend, ein. Bis zu seinem letzten Atemzug sann er nach Mitteln, das öffentliche Leben zu reformieren, zu verbessern. Er starb 1743, 85 Jahre alt. Voltaire, der ihn einige Stunden vor seinem Tode sprechen konnte, frug ihn, wie er die letzte Reise betrachte und der gute Abé gab zur Antwort: „Comme un voyage à la campagne." In dieser Antwort spiegelt sich die ganze seelische Veranlagung des grossen Philantropen und Pazifisten wieder. Er war ein Charakter, mutig, sonder Makel, eine keusche, reine Seele, ein scharfer Beobachter und mit einem Herzen voll Liebe und Erbarmen umfasste er die ganze Menschheit. Aber Abbé St. Pierre war ein schlechter

Musikant — und neben seinem philantropischen darf er noch einen andern Ruhm für sich in Anspruch nehmen — nämlich der langweiligste Schriftsteller des 18. Jahrhunderts gewesen zu sein. Ueber seinen Schriften lagert eine bleierne Langweile. Er stellt die stärksten Nerven eines hartgesottenen Lesers auf eine starke Probe. Aus der Ueberschrift, die sein Werk trägt, erkennen wir schon die ganze gähnende Langeweile, das sein Buch atmet. Der kurze Titel lautet: „Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations, pour affermir beaucoup d'avantage les maisons souveraines sur le trône. Proposé autrefois par Henry le Grand roy de France, agrée par la reine Elisabeth, par Jacque I, roy d'Angleterre son successeur et par la plupart des autres potentats de l'Europe. Eclairci par Mr. l'abbé St. Pierre de l'académie française cy-devant premier aumônier de Madame.“ Dieses Werk, obwohl es mehrere Auflagen erlebt hatte, blieb doch nur ein gedrucktes Manuskript. Sein Inhalt indessen wurde jedoch durch Auszüge bald bekannt. Neben seinem fürchterlichen Stil sind es die Weitschweifigkeit und die Wiederholungen, die das Lesen des Werkes einfach unmöglich machen. Der kurzweilige Genfer hatte später eine harte Nuss zu knacken, als er sich anschickte, einen lesbaren Auszug aus den unlesbaren Werken des guten Abbé abzufassen.

In St. Pierres Weltanschauung kreuzen sich Hobbessche und kartesianische Gedanken und Lehren. Aber diese Mischung lässt sich nur nach einer Seite erkennen. Mit Hobbes nimmt er an, dass der Mensch von Natur aus habgierig, grausam, rachsüchtig und ungerecht ist. Seine naiven Voraussetzungen in seiner Argumentation lassen kaum den Schüler des voraussetzungslosen Cartesius erkennen. Die Hobbessche Lehre vom Naturmenschen ist der einzige theoretische Gedanke des ganzen Werkes. Wie Hobbes von seiner Lehre die absolute Monarchie ableitet, so St. Pierre die Möglichkeit, Wünschbarkeit und Notwendigkeit des Friedens. Der Mensch ist trotz seiner ursprünglichen Schlechtigkeit aus dem Stande der Natur in die bürgerliche Gesellschaft eingetreten. Warum soll nicht eine analoge Entwicklung wie für das Einzelindividuum auch für die Völkerindividuen möglich sein. Dieser Gedanke kehrt auch später bei Kant wieder. Unsere Handlungen werden nur durch Furcht unglücklich zu sein und durch den Wunsch glücklich zu sein, bestimmt. Das ist die einzig mögliche Erklärung für die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Wie diese Triebe einen Staat, eine bürgerliche Gesellschaft ins Leben gerufen haben, werden sie auch

jene Völkerrepublik ins Leben rufen, die der Menschheit den Frieden bringen wird. Keine ethischen Postulate, sondern der ernste, nüchterne Wille der Völker wird der Kristallisationspunkt sein, der zu der Bildung einer solchen Völkerrepublik reizen wird. Die ersten Anläufe zur Pazifizierung grösserer Länderstriche erblickt St. Pierre in der Existenz des Deutschen Reiches, der Schweiz, der Niederlande. Nicht die Konzentration, sondern die Föderation wird den Frieden bringen. Aus diesem Grunde lehnt er die Universalmonarchie, die er übrigens für eine Utopie hielt und von der noch ein Dante einst geträumt, ab. Dagegen ist ihm das Vorhandensein von Staatengesellschaften ein Beweis dafür, dass die von ihnen vorgeschlagene Völkerrepublik keine Chimäre ist. Er sagt darüber: „Ce qui a été malgré quelques passions humaines par d'autres passions humaines peut encore s'établir en plus grand, par de semblables passions secourues par la raison. Un établissement humain où il y a bien de défauts, mais qui a cependant empêché les guerres, et qui a garanti les souverains les plus faibles de toute invasion peut être imité et opéré ces mêmes effets, et avec encore plus de facilité et de sûreté en faveur des souverains d'Europe.“ Zu beachten ist hier, dass er immer den „souverain“ betont und nicht ebenso vom Volke spricht. Das Deutsche Reich lässt er wie später Rousseau den Staat, durch Vertrag entstehen und sieht daher keine Schwierigkeit in der Bildung einer christlich-europäischen Völkerrepublik. Die Völkerrepublik soll kein Bundesstaat, sondern ein Staatenbund sein. Der Staatenbund ist als zu Recht bestehend zu betrachten, sobald sich 14 Monarchen zu der Annahme von fünf vorgeschlagenen Artikeln bereit erklären.

Wir führen hier die wichtigsten Artikel an: Artikel 1 lautet: Il y aura désormais entre les souverains qui auront signé les cinq articles une alliance perpétuelle.

Die acht Absätze des „article premier“ lauten:

1. Pour se procurer mutuellement, durant tous les siècles à venir sûreté entière, contre les grands malheurs des guerres étrangères.

2. Pour se procurer mutuellement durant tous les siècles à venir sûreté entière, contre les grand malheurs des guerres civiles.

3. Pour se procurer mutuellement durant tous les siècles à venir sûreté entière de la conservation de leurs États.

4. Pour se procurer mutuellement durant tous les siècles dans tous les temps d'affaiblissement une sûreté beaucoup plus grande de la conservation de leur personne et de leur famille dans la procession de la souveraineté selon l'ordre établi dans la nation.

5. Pour se procurer mutuellement une domination très considerable de leur dépens militaire, en augmentant cependant leure sûreté.

6. Pour se procurer mutuellement une augmentation très considerable du profit annuel de la continueté et de la sûreté du commerce.

7. P. s. p. m. avec beaucoup plus de facilité et en moins de temps, l'agrandissement intérieur l'amélioration de leurs Etats par le perfectionnement des lois, des reglements et par la grande utilité de plusieurs excellents établissements.

8. P. s. p. m. Sûreté entière de terminer plus promptement sans risques et sans frais leurs différents futurs.

So weit die Voraussetzungen und die Grundlegung des organisierten Friedens. Art. 2, 3, 4 und 5 sprechen von der technischen und juristischen Organisation der Völkerrepublik und kommen für uns hier nicht weiter in Betracht.

Wenn nach der Konstitution der Völkerrepublik ein Monarch seinen Beitritt zu diesem Staatenbunde verweigert, wird er als Feind des europäischen Friedens erklärt, mit Krieg überzogen und bei fortgesetzter Weigerung depossediert. Die Völkerrepublik soll auf rein demokratischer Grundlage aufgebaut sein. Stimmberechtigt ist jeder Monarch, der über mehr als eine Million Untertanen gebietet. Den Fürsten fliesst aus dem Beitritt zu diesem Staatenbunde ein Vorteil, den ihnen sonst niemand bieten kann, denn der Art. 3 sieht vor, dass die Fürsten eine Allianz bilden, um im Falle eines Bürgerkrieges ihren Familien die Krone zu sichern. Keinem Staate und keinem Souverän wird mehr als eine Stimme eingeräumt und der Umstand, dass die minder Mächtigen im Bundesrate die Majorität gewinnen, bildet nur eine grössere Garantie für die Solidität des Bundes [1]). Die Kontigente sind alle gleich und zwar so, dass dem Mindermächtigen durch Subvention aus den Matrikularbeiträgen der Grossmächte der Unterhalt eines ihre Kräfte übersteigenden Heeres ermöglicht wird [2]). Den Sitz des Völkersenats können wir uns etwa in Utrecht denken. Hier tagen auch die vier Bureaux für Politik, Militärwesen, Finanzen und öffentliches Recht [3]). Sprache des internationalen Schiedsgerichts ist die in Europa gebräuchlichste, also die französische. Der Ausschuss der Völkerrepublik wird ganz Europa ein einheitliches Münz-, Mass- und Gewichtssystem geben, auch wird er überall den gleichen Kalender einführen.

Die Einmischung der Union in die Streitigkeiten ihrer Nachbarn soll deshalb geschehen, damit nicht zu befürchten sei, das Bundesheer könne noch gar unkriegerisch werden. An einer andern Stelle wieder träumt er von zwei asiatischen Völkerrepubliken

[1]) T. I., p. 340.
[2]) T. II., p. 373.
[3]) T. II., p. 302.

mit einem Zentralsitz in Samarkand, und der Türkei erteilt er die Garantie ihres Besitzstandes, den er ihr früher, von einem allgemeinen Kreuzzug gegen sie fabelnd, versagt hat. Auf die Einwendungen der Politiker und Diplomaten hat der Abbé nur eine Antwort. Wenn Henry IV an die Möglichkeit der Verwirklichung eines solchen Planes glaubte, so sei auch sein Plan keine Chimäre. Nur der verfluchte Mörder des grossen Heinrich, Raveillac, ist daran schuld, dass der grosse Plan Heinrichs, eben nur Plan geblieben ist. Mit der „économies royales" Sullys hat es aber sein eigentümliches Bewandtniss. Wenn der alte Minister die Darstellung der Politik seines Herrn mit einem Loblied auf ihn einleitet und behauptet, dass: . . . Ce grand, vertueux et magnanime prince s'estimant donc avoir esté choisi de Dieu pour rémedier à toutes les confusions et profusions de l'Etat, pour guerir toutes les langeurs et maladies, et le restablir en une vraye et solide subsistance, il avait voulu commencer par l'etablissement d'un bon ordre, tant en ce qui regarde la justice, la mitice, la police et la finance[1]), so wissen wir heute, dass es mehr als eitel Geschwätz ist. Moritz Ritter und Philippson, Hanateaux und Kückelhans[2]) haben unabhängig von einander festgestellt, dass Sullys Werke die Tendenz zeige des Verfassers Anteil an der Politik seines Herrn mehr als er dazu berechtigt war, herauszustreichen und der grosse Plan, auf den sich unser guter Abbé beruft, nichts weiter ist, als eine Anzapfung des alten, närrisch gewordenen Ministers. Aber gesetzt den Fall, dass Sullys Angaben auf Tatsachen beruhen und er uns mit keinen Zugaben seiner exministeriellen Phantasie traktiert, ist doch in jedem Falle aus dem ganzen Plan zu erkennen, dass er seine Spitze gegen das Haus Habsburg richtet. Dieser Eindruck kann auch nicht durch den ersten Artikel des angeblichen grossen Planes Henry IV verwischt werden, der lautet: „1. Premièrement, que pour l'establissement des nouvelles dominations proposées, ny pour la diminution ou agression militaire, déclaration de guerre, ny hostolité." Der ganze „Plan" ist nichts anderes, als ein raffiniertes Mittel, die Habsburger niederzuwerfen und trotz der Beteuerung des ersten Artikels ist doch vom status quo keine Rede. Wenn wir nicht annehmen wollen, dass Abbé St. Pierre mit Farbenblindheit geschlagen war, so bleibt uns nur eine Erklärung für seine Berufung auf Heinrich IV übrig. Sie war ihm nur ein Propagandamittel für seine pazifistischen Pläne, genau wie Absatz 4 des Art. I seines Projet, der den fürstlichen Häusern Succzessionsordnung sichert.

---

[1]) Sully Ocasnomic royale, p. 326.

[2]) M. Ritter, die Memoiren Sullys, München 1871. M. Kückelhans, der Ursprung des Planes von Sully, Berlin 1893. Hanateaux, etudes historques 1896.

Man sieht, die wirklichen Voraussetzungen für einen Völkerfrieden sind da sehr spärlich, ja sie fehlen fast gänzlich. Abbé St. Pierre ist es darum zu tun, den ewigen Frieden zu sichern, insbesondere in Europa und noch mehr unter Christen. Der Friede ist gesichert, sobald die Regierungen ihn wollen, der Friede ist auch im Interesse des öffentlichen Wohles notwendig. Im Interesse des öffentlichen Wohles ist Friedrich II in Schlesien eingefallen, und man hat schon andere Massenmorde im Interesse „des öffentlichen Wohles“ begangen. Die Schriften St. Pierres sind aber trotz aller Widersprüche nicht so harmlos, als sie im ersten Augenblick scheinen. Ihre Widerspüche sind aus dem Geiste der Zeit zu erklären. Im 18. Jahrhundert war eben der Kabinettskrieg gang und gäbe, die Kriegsgewalt lag in der Hand des Fürsten, und Abbé St. Pierre wäre nicht jener scharfe Beobachter, für den wir ihn kennen, hätte er nicht diesen Umstand ins Auge gefasst. Er ging nur formalistisch vor. Als kein hervorragender Geist geriet er mit seinem Formalismus auf einen gekrümmten Pfad. Sein einseitiger Formalismus bildet indess auch seine einseitige Grösse und darin besteht auch sein grosses Verdienst. Er hat der Friedensidee eine Form gegeben. Ihr einen tiefen ethischen Gehalt zu geben, war ihm versagt. Abbé St. Pierre war gewiss kein grosser, auch kein mittelmässiger Denker, aber er war ein praktischer Kopf und ein guter Beobachter. Als solcher fasst er den Frieden mehr von seiner ökonomisch-politischen als von seiner ethischen Seite auf. Schon im ersten Band seines Werkes berechnet er, dass für Frankreich, da auf 20 Jahre 10 Kriegsjahre kommen, im Jahrhundert mindestens 7500 Millionen, der König allein an Zöllen jährlich 15 Millionen Livres einbüsst [1]). Der ökonomische Ruin der Völker, der Niedergang des Wohlstandes, kurzum die ökonomischen Momente sind für ihn die Triebfeder, die einem organisierten Frieden auf konstitutiver Grundlage, wie er ihn in seiner Völkerrepublik formuliert, zutreiben werden. Aber bei der Verschwommenheit St. Pierres sickert dieser Gedanke, den Kant später weiter ausbaut, nur durch. Der eine scharf ausgesprochene Gedanke, dass das Schwert durch die Feder zu ersetzen sei und die Einsetzung eines internationalen Tribunals zur Schlichtung von Konflikten zwischen zwei staatlich-politischen Einheiten im Interesse der wirtschaftlich-politischen Entwicklung der europäischen Völker begründet ist, bildet das Grundkapital des ganzen Werkes. Der gute Abbé hat zunächst die christlichen Völker im Auge und damit hat sein Pazifismus eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Leibnizens. Während sich aber Leibniz durch seine

[1]) T. l. p. 240.

Unentschlossenheit, Gleichheit oder Freiheit, die Methode des Friedens und seine Form unberührt liess, hat Abbé St. Pierre die Methode des Pazifismus studiert, ihm eine feste Form gegeben, da er die Gleichheit und nicht die Freiheit postuliert und dem Frieden die Freiheit geopfert. Leibniz ist der Philosoph der Perfektibilität, diese Idee der sittlichen Vervollkommnung fehlt bei St. Pierre gänzlich. Bei ihm spielt noch Zwang eine grosse Rolle. Der Friede ist da, wenn die Regierungen nur wollen, aber über diesem Wenn kommt er nicht dazu, nach dem Wie zu fragen. Er kommt nie zur Einsicht, dass das entscheidende Wollen zwischen Krieg und Frieden sehr kompliziert ist. Der Friede durch Zwang entspricht nicht unseren pazifistischen Anschauungen, nicht nur weil er wirklich ein pax perpectua ist, sondern weil er unmöglich ist. Indessen ist es bei St. Pierre, wenn man bedenkt, wessen Meisters Jünger er war, erklärlich. Wenn St. Pierre es für nötig findet, einen Monarchen, der dem Staatenbunde nicht beitreten will, zu depossedieren, so erkennen wir in diesem Vorschlag St. Pierres eine reduzierte Form des Descartesschen Kriegsrechtes. Bei Descartes heisst es an einer Stelle: „Au regard des ennemis on a quasi permission de tout faire pourvu qu'on en retire quelque avantage [1]." Seine Anschauungen über die nichtchristlichen Völker sind ebenfalls von Descartes bestimmt.

Ein anderer Teil seines Werkes ist der Humanisierung des Krieges gewidmet. Jedem Krieg, so heisst es in seinen „Annales politiques" muss ein Uebereinkommen über das Los der Gefangenen und Verwundeten, sowie über Kapitulation und Kriegskosten vorausgehen. Wir können uns die Aufzählung der einzelnen Artikel und Forderungen, die die Humanisierung des Krieges betreffen, ersparen, da sie schon heute vor-, während und nach dem Kriege längst gang und gäbe sind. Im 18. Jahrhundert wäre die Einhaltung solcher Forderungen ein bedeutender Fortschritt. In dieser Frage war St. Pierre wirklich seiner Zeit voraus. In den ersten Monaten des Jahres übersandte St. Pierre Leibniz durch Vermittlung des Mathematikers Pierre Varignon die ersten zwei Bände seines Werkes. Abbé St. Pierre bezog sich in seinem Brief an Leibniz auf den Kardinal Fleury, dem er ebenfalls sein Werk übersandt hatte. In dem Briefe Fleurys an St. Pierre heisst es u. a.: „Vous avez oublié, Monsieur, pour article préliminaire de commencer par envoyer une troupe de Missionaires pour disposer le coeur et l'esprit de prince." Die Bemerkungen Leibnizens über das St. Pierresche Werk verdienen verzeichnet zu werden. Er sagte darüber:

[1]) Oeuvres de Descartes (T. IX., p. 387).

„Il n'y a que la volonté qui manque aux hommes pour se délivrer d'une foule de maux." Und in seiner Antwort an St. Pierre heisst es u. a.: „Si cinq ou six personnes vouloint elle pourroint faire cesser le grand schisme de l'Occident et mettre l'église dans un bon ordre. Un souverain qui le veut bien peut preserver ses États de la peste; la maison de Brunschwick n'y a pas mal réussi, grace à Dieu; la peste s'est arrêtée de montant à ses frontières. Un souverain pourroit encore garantir ses États de la famine. Mais pour faire cesser la guerre il faudroit qu'un autre Henry IV avec quelques grands princes de son temps goûtât votre projet. Le mal est qu'il est difficile de la faire entendre aux grands princes. Un particulier n'ose s'y s'emenciper et j'ai peur, que même de petits souverains n'oseront point le proposer aux grands. Un ministre le pourroit peut-être faire à l'article de la mort, surtout si des intérêts de famille ne l'obligeont pas de continuer sa politique jusqu'au tombeau et au delà." Und an Pierre Remont schreibt er am 11. Februar 1715 über dasselbe Werk: „Ce projet marque beaucoup de bonnes intentions et contient de raison solide. Il est très sûr, que si tous les hommes vouloient ils se pourroient délivrer de ces trois grands fléaux, la guerre, peste et la famine."

Ganz anders lässt er sich über dasselbe Werk einem andern Korrespondenten gegenüber, Jean Léonor, aus. Bezugnehmend auf das Werk St. Pierres schreibt er ihm: „J'ai vu quelque chose du projet de Mr. de St. Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetier avec ce mot: pax perpetua, car les morts ne se battent point; mais les vivants sont d'une autre humeur et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux." Und die Zuschrift schliesst mit dem Satze: „Mais puisqu'il est permis de faire des romans pourquoi trouverions nous sa fiction mauvaise qui nous rameneront le siècle d'or." In seinen „Observations" zum St. Pierreschen Werke gesteht auch Leibniz, die pazifistischen Schriften von Eméric Crucé und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, von welchen schon im vorigen Kapitel die Rede war, gekannt zu haben. Wir bemerken auch hier bei Leibniz jene zweideutige Haltung, jenes Schwanken dem formalistischen Pazifismus gegenüber.

Der grosse Spötter Voltaire, der selbst gegen den Krieg seine Stimme erhoben, hat sich nicht nur in Versen über St. Pierre lustig gemacht[1]), sondern er behauptet in einer ernsten Nachschrift zu einem

[1]) In seinem Poem la Tactique ist folgendes Verslein zu lesen:

Je vous l'avouerai, je formais des souhaits
Pour que ce beau métier ne s'exercât pas
Et qu'enfin l'equité fit regner la terre
L'inpraticable paix de l'Abbé St. Pierre.

Verse, der auf St. Pierre Bezug hat: „L'idée d'une paix perpétuelle entre tous les hommes est plus chimerique sans doute que le projet d'une langue universelle" und fährt fort. „Il est vrai que la guerre est un fléaux contradictoire avec la nature humaine et avec presque toutes les religions et cependant un fléaux aussi ancien que cette nature humaine est anterieur à toute religion. Il est aussi difficile d'empécher les hommes de se faire la guerre que d'empécher les loups de manger des moutons." Voltaire indessen tut dem guten Abbé Unrecht. Der Abbé St. Pierre wie alle modernen Pazifisten, hat es in seinem Plane nicht auf einen sozialen Frieden unter Einzelindividuen, sondern auf einen politischen Frieden abgesehen. Voltaire, der Pessimist, auf den sich der methaphystische Giftmischer Schoppenhauer nicht genug berufen kann, steht natürlich in einer Frage, die die Zukunft der Menschheit anbetrifft, im Gegensatz zum Optimisten Rousseau.

Montesquieu nimmt im Prinzip die pazifistischen Projekte St. Pierres an, aber er trägt Bedenken, ob sich die Theorie in Praxis wird umsetzen lassen. Er sagt über das St. Pierresche Werk: „Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieur corps politiques consentent à devenir cytoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société des sociétés, qui en font une nouvelle, pour s'agrandir par de nouveaux associées qui se sont unis. Rien de plus séduisant que le gouvernement fédératif, aussi longtemps que l'on reste sur le terrain de la théorie. Composé de petites républiques, il joint de la bonté interieure de chacune; et à l'egard du dehors, il a par la force de l'association tous les avantages des grandes monarchies." Ihm bleibt nur die Frage, wie und mit welchen Mitteln ist diese Umwälzung herbeizuführen. Dass jener Zustand ein Ideal ist, steht für ihn ausser Frage, ebenso erkennt er die Notwendigkeit jenes Zustandes an. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch Turgot ein, wenn er sich auch nicht näher über das St. Pierresche Werk direkt auslässt. Mit Montesquieu nimmt er an, dass die föderativen Republiken der Föderation Sicherheit und Frieden nach aussen, Ruhe und Eintracht nach innen gewähren können. Aber ebenso wie Montesquieu erscheint ihm die Verwirklichung des Planes fast unmöglich. Turgot hat sich zwar niemals als Pazifist hervorgetan, aber die Friedensidee lag ihm nahe am Herzen, und er sann oft nach Mitteln, wie die Eliminierung des Krieges zu vollbringen möglich wäre. Mehr Libertist als Egalist, denkt er nicht an einen allgemeinen Staatenbund. Für ihn heisst vielmehr das Problem Sicherheit und Unabhängigkeit der Völker und individuelle Freiheit. Aus diesem Grunde kommt der konstitutionelle Mechanismus gar nicht in Betracht. Er wendet sich nicht wie

St. Pierre an die Fürsten, sondern an die Völker, er appelliert an die Völker im Namen der menschlichen Solidarität, der Gemeinsamkeit der Religion, Sitten und Rechte. Durch Zwang kann die Harmonie und der Friede nicht aufrecht erhalten werden; er fordert die unbeschränkte Freiheit des Handelns. Der Friede muss aus der Gemeinsamkeit und Solidarität der Interessen der Nationen hervorgehen. Die Frage Krieg oder Friede wird immer den ersten Rang im politischen System einnehmen. Um den Krieg mindestens einzuschränken, ohne aber die Souveränität der staatlichen Einheiten, die zu einer Föderation organisiert sind, zu verletzen, muss die Frage Krieg oder Friede nicht von Einzelindividuen, sondern von der Mehrheit des Volkes entschieden werden. Weder der Einzelstaat innerhalb eines Staatenbundes, noch die Vertreter des gesamten Bundesstaates, dürfen den Krieg erklären, oder ihn machen. Dadurch wird die Inkonvenienz zwischen Einzelstaat und Bundesstaat vermieden. Wie soll aber das Heer organisiert sein? Wenn das Heer allein der Zentralgewalt des Staatenbundes unterworfen resp. zentralistisch organisiert ist, wird sowohl der Friede als die „liberté commune“ problematisch, ja sogar kompromittiert. Ist es aber anderseits einzelstaatlich gegliedert, wo jedem Duodezstaat innerhalb der Föderation ein Heer zur Verfügung steht, so wird damit die Existenz des Staatenbundes selbst in Frage gestellt. Turgot kennt nur einen Ausweg, nämlich das permanente Heer überhaupt abzurüsten, bezw. überhaupt abzuschaffen und statt seiner eine Miliz oder eine Nationalgarde zu organisieren. Das Schweizer Heer in seiner heutigen Organisation würde dem Ideal Turgots entsprochen haben, denn eine Armee nach dieser inneren Beschaffenheit hat auch ihm vorgeschwebt.

Gleich Turgot begeistert sich Raynal für den Staatenbund, der den Menschen den Frieden bringen wird. Raynal ist noch ein Vertreter des Gleichheitsideals und aus diesem Grunde sieht er nicht ein, warum nicht eines Tages ganz Europa einer ähnlichen Regierungsform unterworfen sein soll, wie das Deutsche Reich. Die politische Konzentration ist nur eine direkte Folge der Gleichheit und daher frägt Raynal: „pourquoi n'y aurait-il pas le banc de l'Europe, comme il y a le banc de l'empire? Pourquoi les princes composant un pareil tribunal, dont l'autorité serait consentie par tous, et maitenue par l'universalité contre un seul rebelle, le beau rêve de l'Abbé St. Pierre ne se realiserait-il pas.“ So tritt Raynal für den Frieden und insbesondere für die Pläne St. Pierres ein. Aber sein Pazifismus wird schon von einem stärkeren ethischen Moment bestimmt, als der St. Pierres. Er huldigt der Theorie der Perfektibilität, er wurzelt nicht im rauhen Sein wie St. Pierre, sondern er postu-

liert das Sollen und die Zukunft. Mit Fénelon verdammt er die Vergangenheit: „Après tant de siècles d'erreurs" sollen sich die Menschen auf ihre Würde besinnen und nicht sie sollen, sondern sie werden es. Und etwas deklamatorisch ruft er aus: „Non, il n'est pas possible, que l'art infernal des combats s'étermise! L'univers aura enfin en exécration ces odieux conquérants qui aimaient mieux être la terreur de leurs voisins que les pères de leurs sujets. Les fleaux seront regardés comme des fleaux." Diese bestimmte positive Stellungnahme zur Friedensidee durch Raynal ist teilweise auf St. Pierres Einfluss zurückzuführen. Raynal kannte St. Pierres Werke und schätzte sie hoch. Indessen bestimmte Vorschläge für eine Friedensorganisation machte Raynal nicht.

Eine ähnliche Stellungnahme zur Friedensidee finden wir bei Raynals Freund, dem Amerikaner Payne. Auch bei diesem Amerikaner kam derselbe starke Glaube an die Zukunft und an die notwendige Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Bei Payne hat der Pazifismus eine geschichtlich-philosophische Begründung. Der Umkreis der heutigen Zivilisation ist unvollständig. Die historische Entwicklung kann nicht bei der äussern geschlossenen Gesellschaft stehen bleiben, denn diese geschlossenen Gesellschaften leben heute noch im Naturzustande, ohne festes Gesetz und ohne jegliches Prinzip. Jede Sippe schaltet nach Gutdünken. Bei dieser Pseudokultur kann es nicht bleiben. Der Gang der Geschichte strebt einer Konzentration zu, einer Association der politischen Einheiten. Der Werdegang der Geschichte ist ein langsamer, aber ein um so sicherer[1]). Der Einfluss St. Pierres wirkt bis auf Volney, Mercier und Condercet fort. Die Oekonomie des Buches gestattet uns nicht, auf Einzelheiten einzugehen, und anderseits müssen wir aus methodischen Rücksichten und mit Rücksicht der Einhaltung der Chronologie, davon Umgang nehmen, hier schon die Stellung eines Condercet oder eines Volney zur Friedensidee zu erörtern. Wir kommen noch in einem andern Kapitel auf die genannten Persönlichkeiten zurück und wir gehen hier zur Darstellung der grossen pazifistischen Systeme in der französischen Literatur und Philosophie des 18. Jahrh. über. Bevor wir aber noch dieses Kapitel schliessen und mit dem grossen Genfer ansetzen, scheint es uns wichtig, zu betonen, dass alle pazifistischen Dogmen des 18. Jahrhunderts auf St. Pierre zurückgehen.

[1]) „Si nous avions pu voir le genre humain dans son premier état de barbarie, nous n'aurions pas manquer de conclure, qu'il était impossible de le voir arriver à cet état de politesse, auquel il ne laisse pas d'être parvenu. Sans doute il dut être aussi difficile pour le moins, d'agir sur l'esprit farouche des premiers hommes, qu'il le serait à présent de modifier l'esprit des nations: or, puisque malgré tant d'obstacle le premier changement à eu lieu pourquoi desespérons nous de l'autre!"

Payne, Lettres sur les affaires de l'Amérique adressées à l'Abbé Raynal.

Die Encyklopädisten.

Rousseau, Voltaire und ihre Zeitgenossen.[1])

Das goldene Zeitalter ist hinter uns, und es muss unser Bestreben sein, es wieder zu verwirklichen. Das Sein des Gewesen-Seins als Ideal des Seins des Sollens. Mit diesem Kulturideal steht Rousseau im 18. Jahrhundert vereinzelt da, denn das Jahrhundert der Aufklärung betrachtet die Vergangenheit als einen Druckfehler der Geschichte und mit einem Glauben an die Zukunft ausgestattet, will es die Vergangenheit ins Grab der Vergessenheit versenken. Rousseau, der ganz und gar unhistorische Rousseau, wurzelt mit seinem ganzen Dichtergemüt in der Vergangenheit. Diese mit idyllischem Auge betrachtete Vergangenheit soll dem Menschen Zukunftsideal sein. Es ist der Schwanengesang des goldenen Zeitalters, dessen letzter Verkünder Rousseau war. Und wie Rousseau sein letzter, so war er auch sein grösster und fruchtbarster Verkünder. Die Menschen haben friedlich gelebt, sie sollen jenen grossen durch die Kultur gestörten Frieden wieder herstellen. Die Menschen waren gut und frei, sie werden und sollen gut und frei werden. So fängt Rousseaus Geschichtsphilosophie optimistisch an und schliesst optimistisch. Der Glaube an die Zukunft ist aber die erste Voraussetzung des Friedens. Wie Rousseaus Namen mit dem des Optimismus für alle Zeiten eng verbunden, so mit der Friedensidee. In ihrer Geschichte bildet er ein Kapitel für sich, denn er war der Vermittler zwischen Abbé St. Pierre und Kant, er hat die Friedensidee popularisiert. In seiner Konfession erzählt er weit und breit, was ihn zum Studium der St. Pierreschen Werke veranlasst hatte [2]).

In dem Salon der Gattin des Generalpächters Dupin hat er noch selbst den ehrwürdigen Greis gesehen. Er nannte ihn die Zierde seines Jahrhunderts.

Frau Dupin war es, die Rousseau veranlasste, die Ideen des guten Abbés, die in gedruckten Manuskripten niedergelegt waren, zu popularisieren. 1756, als sich Rousseau aus dem geräuschvollen Treiben der Hauptstadt in die Einsamkeit seiner Eremitage flüchtete, begann er mit der Lektüre dieser Schriften. Das Lesen der St. Pierreschen Werke mochte ihm zuerst unmöglich sein, aber das Studium, der ins Gebiet der Moral einschlagenden Werke des Abbés bestätigte ihm, dass der Alte mehr Geist besessen, als er zuerst geglaubt hatte. Rousseau entschloss sich zur

---

[1]) Vergl. dazu Festers Schrift, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.

[2]) Oeuvres: 15, 213, 215, 216—224, 241; 16, 8—9; ferner die Briefe an Bastide, Montreux von 5. Febr. 1759.

Herstellung eines lesbaren Auszuges und zwar so, dass auf jede Schrift eine Kritik derselben folgen sollte. Indessen brachte er sein Vorhaben nur hinsichtlich des ewigen Friedens und der Polysynodie zur Ausführung. Der Auszug aus dem ewigen Frieden ist 1761 zur Veröffentlichung gelangt. Rousseau kam es aber bei der Abfassung des Auszuges nicht sowohl auf eine Darlegung der Ideen St. Pierres und einer Kritik derselben an, als vielmehr auf eine persönliche Stellungnahme zu dieser Frage. Es war ihm, wie er selber sagt, nicht verwehrt, auf eigene Hand zu denken und wichtige Wahrheiten unter der Flagge St. Pierres einzuschmuggeln. In dem Auszug finden wir die Quintessenz der St. Pierreschen Ideen, aber auch gleichzeitig den ganzen Rousseau. Was Rousseau von St. Pierre in der Friedensidee stark unterscheidet, ist vor allem der rein ethische Moment, die ethische Begründung. Rousseau hat es auch ferner im Gegensatz zu St. Pierre wirklich auf den Frieden nicht sowohl unter Völkern, als unter Einzelindividuen abgesehen. „Je vais voir du moins en idée les hommes s'unir et s'aimer: je vais penser à une douce et paisible société de frères, vivant dans une concorde eternelle, tous heureux du bonheur commun.“ Es ist das evangelische Ideal, die Rousseausche Schäferidylle. Als Vermittler zwischen St. Pierre und Kant ist er dem letztern mehr verwandt, als dem guten Abbé. Wie später Kant, bewundert auch er das Moralgesetz. An einer Stelle in Emile heisst es: „Conscience! Conscience! instinct, divin immortelle et céleste voix.“ Und in seinem Discours sur les sciences ruft er in bezug auf die Pflicht und das Gewissen aus: „science sublime des ames simples“. Es erinnert uns sofort an Kants Verherrlichung der Pflicht. „Pflicht, du erhabener, grosser Name! der du nichts Beliebtes und Einschmeichelndes führst[1].“ Wie später Kant geht er auch von der Würde des Einzelnen aus. Das Nichtvorhandensein von Pflichtgefühl in den Herzen der Bürger, der Mangel an ethischem Bewusstsein, sind die Ursachen aller Verderbtheit im Staate. Da nimmt eine falsche Regierungskunst zu falschen Staatsmaximen und Kabinettsgeheimnissen Zuflucht und ist froh, wenn den Handlungen des Einzelnen nur formelle Gesetzlichkeit beiwohnt. Der auf sittlichen Grundsätzen aufgebaute Staat verhindert nicht, dass der Kosmopolit grosssinnig die eingebildeten Schranken, welche die Völker trennen, überschreitet, und im Nacheifer des Schöpfers aller Dinge, die ganze Menschheit liebend umfängt[2]. Die Verwandtschaft mit Kantschen Ideen lässt sich bei Rousseau speziell im Hinblick auf

[1]) Kritik d. p. V.

[2]) Discours sur l'origine. Oeuvre 1. 294.

seinen Idealismus, aus dem sein Pazifismus resultiert, mannigfach nachweisen. Sie begegnen sich am nächsten, wenn Rousseau ein inneres Gefühl, Kant philosophische Ueberzeugung auf eine Wendung zum Guten hoffen lässt, wenn Rousseau in seiner Erziehungslehre, Kant durch Hinweis auf das uns ursprünglich eingepflanzte Pflichtgebot zum sittlichen Leben mahnt. Ich muss jedoch davon Umgang nehmen, die gemeinsamen Ausgangspunkte und pazifistischen Voraussetzungen bei Rousseau und Kant zu untersuchen und komme daher wieder auf das Verhältnis Rousseaus zur Friedensidee und speziell auf sein Verhältnis zu den Werken St. Pierres zurück.

Wie ich bereits oben dargetan, kommt es St. Pierre lediglich auf den Frieden an, ihm opfert er sogar die Freiheit. Dazu konnte sich Rousseau nicht verstehen. Schon im dritten Buche Kap. 9 des Contrat social ist zu lesen: „Un peu d'agitation donne du ressort aux ames; et ce qui fait vraiment prosperer l'espèce est moins la paix que la liberté!“ Diese Bemerkung Rousseaus über die Ursachen der Verfeinerung der Art, die er speziell in der Freiheit erblickt, wird uns seine spätere, teils skeptische, teils negative Stellung zum Staatenbunde erklären. Aber in seiner Argumentation Krieg oder Frieden, erhält durchweg der Friede seinen Vorzug. Gleich St. Pierre weist er noch im „Auszug“ auf die Notwendigkeit einer Rekonstitution der Gesellschaft auf pazifistischer Grundlage hin. Dass der Krieg der Feind des Menschengeschlechts ist, braucht gar nicht bewiesen zu werden. Es kommt nur darauf an, die Ursachen des Krieges zu ergründen und nicht nur zu wünschen, dass er verschwinde, sondern geeignete Mittel ausfindig zu machen, beziehungsweise sie anzuwenden, um ihn aus der Weltordnung zu eliminieren. Die Föderation ist keine neue politische Erscheinung in der Geschichte. Das alte Griechenland kannte seinen Amphiktyonenbund, die Gallier ihre Cités usw. Die Zerrissenheit in historischer Beziehung, das Duodezwesen, die gewaltig klaffende Divergenz in historisch kultureller Hinsicht, sind die Triebkräfte der Kriege. Solange die Völker Europas durch die völlige Verschiedenheit ihrer Lebensart, wegen ihrer Unkultur sich nicht kannten, solange eine Kulturmacht den Inhalt der Weltgeschichte für ein gewisses Zeitalter bildete, hat diese Divergenz zu Recht bestehen müssen, denn Kraft seiner kulturellen Ueberlegenheit, fühlte sich der damalige Träger der Kultur, als der Auserwählte und Beste, was aber eine Verachtung der anderen zur Folge hatte. So sahen die Griechen alle Nichtgriechen für Barbaren an, ebenso die Römer und Juden. Aber kaum kamen diese Völker unter römische Herrschaft, d. h. kaum hatten sie die gemeinsamen politischen Interessen, da machte sich eine politische Harmonie zwischen ihnen geltend. Die Ein-

bürgerung dieser Völker, d. h. ihre Aufnahme in das römische Reich und die damit verbundene Verleihung des römischen Bürgerrechts hat viel zur Aufrechterhaltung des römischen Reiches beigetragen. So ist also einerseits das politische Band, in Form der politischen Konzentration, die eine unumgängliche Voraussetzung des Friedens und der politischen Eintracht ist, und der auf der andern Seite ihr gegenüberstehende ethisch-historische Moment, dessen Vorhandensein die politische Eintracht voraussetzt. Zu diesen ethisch-historischen Momenten ist die Religion der europäischen Völker zu rechnen. Viel schärfer als St. Pierre betont Rousseau die Uebereinstimmung der europäischen Völker in Religion, Sitten und Recht. Er berücksichtigt auch nach dem Vorgang Montesquieus das geographische Moment. Rousseau glaubte noch, dass Europa dem Christentum seine Kultur verdanke. Als Beleg führt er an, dass die nichtchristlichen Völker den Kulturgrad Europas nicht erreicht haben. Nimmt man noch zu diesem gemeinsamen religiösen und sozialen Band die politische Konstellation Europas in Betracht, die gemeinsamen Handelsinteressen, die Blutmischung, die gleiche Begeisterung für Kunst und Wissenschaft, den immer wachsenden Verkehr und das Aufsteigen der Völkerbildung, so ergibt sich, dass Europa nicht nur einen abgeschlossenen Weltteil, sondern eine abgeschlossene Gesellschaft bildet. Wenn sie sich über ihre gemeinsamen politischen Interessen verständigen kann, kann sie eine geschlossene Gesellschaft schlechthin genannt werden. Allein ein Einblick in das Leben und Treiben der europäischen Völker und unserem Auge offenbart sich ein entsetzliches Bild. Auf der einen Seite organisierter Mord und Krieg, die „den schönen Aufenthalt der Weisen auf Erden stören“, auf der andern Seite schöne Theorie, Kunst und Wissenschaft. Hier Knutenwirtschaft, Blutdurst, Intoleranz und grausames Morden, dort milde Religion und weise Lebensmaximen. Diese Doppelzüngigkeit der Kultur, diese inneren Widersprüche erregen und regen uns auf, erfüllen unsere Seele mit Empörung und Ekel. Werden sich diese Widersprüche je aussöhnen lassen? Diese Widersprüche sind die notwendige Folge einer gewissen Ursache: der Dezentralisation. Das unglückselige Abgeteiltsein ist die Wurzel aller Uebel. Dass man nicht sage, ein Krieg sei ein Ereignis. Der Friede ist vielmehr ein temporärer Waffenstillstand, denn jeder Krieg ist Folge eines ihm vorangegangenen, die Ursache zu einem ihm folgenden Kriege. Dem Friedensvertrag fehlt die nötige Garantie der Exekution aus Mangel an einer höheren Rechtsinstanz. Das öffentliche europäische Recht (jus gentium, droit des gens), entbehrt jeder Autorität und ihm fehlt jedes allgemeine Prinzip; es schwankt und nimmt Formen an, je nach Lage und Zeit. Das sogenannte öffentliche Recht ist

voll Widersprüche, die nie auszusöhnen sind und es muss immer der Macht weichen. Der Friede wird auch dann zweifelhaft sein, wenn sogar jedes Einzelindividuum bestrebt sein wird, ihn aufrecht zu erhalten. Das Missverständnis zwischen Form und Inhalt im Wechsel der Dinge bildet ebenfalls eine Kriegsursache.

„Une autre sémence de la guerre plus cachée et non moins réelle c'est que les choses ne changent point de nature en changent de forme. Des États héreditaires en effet restent électifs en apparence: qu'il ait des parlament des États nationaux dans ces monarchies, des chefs heréditaires dans des républiques, qu'une puissance dependente d'une autre conserve encore une apparence de liberté; que tous les peuples soumis au même pouvoir ne sont pas gouverné par les mêmes lois; que l'ordre de succession soit différent dans les divers États, d'un même souverain: enfin que chaque gouvernement tend toujours à s'alterer sans qu'il soit possible d'empêcher ce progrès [1]). Dieses schreiende Missverständnis zwischen Sein und Sollen führt in der Regel zu blutigen Kriegen, Aufständen und Revolten und Emeuten. Mit einem Wort: nicht nur ist der Krieg ungerecht, wider das Recht, sondern er wird auch überall durch Ungerechtigkeit erzeugt. Wir können gut mit blutbefleckten Händen schöne Theorien über soziale Gerechtigkeit schreiben.

Die Laster, die den Krieg zum Ausbruch bringen, seine Ursachen, mussten erkannt werden, sonst ist keine pazifistische Politik möglich. Die Lehren Rousseaus von den Ursachen des Krieges lassen sich klassifizieren wie folgt:

1. Er entsteht aus dem Missverhältnis von Natur zur Kultur; 2. aus dem Mangel eines positiven Völkerrechtes; 3. aus Mangel an Uebereinstimmung von Inhalt zur Form im Wechsel der Dinge durch das politische Duodezwesen und 4. wie wir sehen werden, durch die Schuld der habgierigen, eroberungslustigen Monarchen. Doch legt er das Schwergewicht auf das Duodezwesen mit allen seinen traurigen Begleiterscheinungen und auf die absoluten, eroberungslustigen Monarchen.

Zur Sanierung des Kriegsübels müsse man natürlich dem Uebel gemässe Mittel anwenden. Jeder sieht ein, dass trotz der oftmals entgegengesetzten Interessen der verschiedenen politischen Gruppen und Gebilde, sie, die verschiedenen Gebilde, doch eine gemeinsame Gesellschaft darstellen. Aus den mannigfachen ungeregelten Bewegungen dieser innerlich doch gemeinsamen Gesellschaft bildet sich der Keim zum Kriege heraus, und was uns zur Steuerung des a posteriori entstandenen Uebels fehlt, ist eine höhere Macht, die dann diese Bewegungen ordnet und leitet, den gemeinsamen und oft auch entgegengesetzten

[1]) Extrait.

Interessen einen soliden Zusammenhang gibt. Die Eliminierung des Krieges aus der gegenwärtigen Weltordnung kann nicht gewaltsamerweise vollzogen werden. Sofern der Friede durch Gewalt und Zwang, durch die Universalmonarchie hergestellt werden soll, lehnt er ihn mit St. Pierre gleicherweise ab. Er lehnt schon die Universalmonarchie aus rein wirtschaftspolitischen Gründen ab. Auch eine Aufteilung Europas in zwei oder drei grosse Monarchien, kann und wird Europa den Frieden nicht bringen. Schon der Gedanke, dass zwei oder drei Monarchen über die Teilung der Weltmacht sich werden einigen können, ist etwas Absurdes . . . .

Dass man nicht sage, die Naturgrenzen, der Rhein, die Alpen oder die Pyrenäen seien unüberwindliche Hindernisse. Diese „Hindernisse“ sind wohl zu überwinden, aber sie werden infolge der inneren Zerrissenheit immer grösser. Die äussere politische Konstellation Europas scheint zwar unerschütterlich, aber für den Frieden sehr gefährlich, denn im politischen Leben der europäischen Völker löst eine Reaktion die andere ab, der Werdegang ist ein gewundener und gekrümmter. Dies hat immer neue Bewegungen und ergo auch neue Kriege zur Folge. Aus dieser Erörterung der Dinge folgt zweierlei. Erstens, dass alle Völker Europas, mit Ausnahme der Türkei, eine gemeinsame Gesellschaft bilden, ferner „que l'imperfection de cette societé rend la condition de ceux qui la composent pire que la privation de toute société entre eux“, und „que ces premiers lieus, qui rend cette societé nuissible la rend en même temps facile à perfectionner: en sorte que tous ses membres pourraient tirer leur bonheur de ce qui fait actuellement leur misère“.

Nimmt man an, dass auf einer der vielen Kongresse einmal ausnahmsweise vernünftige Minister zusammentreffen, die mit genügender Vollmacht versehen sind, warum sollte da keine Einigung auf fünf Artikel zum ewigen Frieden möglich sein? Kommt einmal ein Kongress zustande, so darf auf ihm nicht beraten werden, ob ein Gesandter dem Fürsten Gesicht oder Rücken zudrehen soll, wieviel Schritte ein anderer bei der Visite entgegenzugehen habe, lauter Dinge, die den Diplomaten viel zu schaffen geben.

Rousseau fasst nun die fünf Artikel des Abbé St. Pierre zusammen, sowie die Liste der Mächte, die sich an dieser Konferenz beteiligen. Die Liste bei Rousseau ist insofern modifiziert, als die Republik Genua und die Herzogtümer Parma und Modena nicht als ganze Glieder der Konförderation Sitz und Stimme haben, sondern mit andern kleinen Mächten als Glied in die Konförderation eingereiht werden. Wird aber durch die Schaffung einer höheren Instanz, die dem öffentlichen Rechte Autorität verleiht und den Frieden sichert, das Recht der Monarchen, nach Belieben Unrecht zu tun

nicht eingeschränkt? Wer wird ihnen dieses Recht ersetzen? Das Wohl ihrer Untertanen doch nicht. Diese Voraussetzung hat den guten Abbé in den Kabinetten Europas zum Gegenstand des Gespöttes gemacht. Die Interessen müssen also reelle sein. Diese Interessen sind auch vorhanden, denn jede Verbesserung im eigenen Staatswesen bedeutet einen Sieg über den Nachbarstaat und jeder neugeborene Untertan wiegt einen getöteten Feind auf. Bleibt trotz dieser reellen Interessen das Projekt unausgeführt, so ist es nicht, weil es eine Utopie ist, sondern weil die Gewalthaber und Lenker der Staaten schlecht sind. Und nun erfolgt der heftige Angriff auf die gekrönten Häupter, heftiger als der im Contrat social. Krieg und Despotismus sind stets eng verbündet. Wie wäre ein Völkerareopag für Monarchen, die des lieben Gottes sich nur deshalb erinnern, weil er im Himmel ist, denkbar? Die Minister brauchen den Krieg, um sich unentbehrlich zu machen, ihren Kreaturen Stellen zu verschaffen, sowie um die Person des Monarchen vom Hof zu entfernen. Aber im besten Falle wird der gute Wille einzelner nicht ausreichen, den Frieden zu sichern. Er muss aus dem allgemeinen Wunsche hervorgehen und die Partikularinteressen müssen den allgemeinen Interessen geopfert werden. Auch Kant meinte später, die distributive Einheit des Willens aller sei zum ewigen Frieden führenden Zweck nicht ausreichend, sondern dass alle zusammen den Zustand wollen. Hier scheiden sich Rousseau und St. Pierre. Er war mit ihm in bezug auf die Notwendigkeit des Friedens einer Meinung, nicht aber was die Mittel zur Verwirklichung des Friedens anbetrifft. Im „Extrait“ ist noch der abweichende Standpunkt kaum zu merken, aber im „Gutachten“ tritt er schon scharf und deutlich hervor. Saint Pierre, meint Rousseau, mag über den ewigen Frieden noch so richtig gedacht haben, über die Mittel ihn zu verwirklichen hat er falsch gedacht. Vor allem hat Rousseau richtig erkannt, dass Saint Pierre sich über den Charakter der christlichen Völkerrepublik Heinrichs gründlich getäuscht hatte. Im besten Falle hätte Heinrich sein Ziel nur durch die vollständige Niederwerfung der Habsburger, gegen die sein Plan gerichtet war, erreicht. Der Staatenbund wäre vielleicht zustande gekommen, aber wir würden ihn teuer erkauft haben. Auch ist kein Staatenbund, wie ihn St. Pierre in Vorschlag bringt, zu wünschen, weil noch bis jetzt kein Staatenbund ohne Revolution zustande gekommen ist. Der europäische Friede würde das Unheil, das sein Entstehen begleiten würde, nicht in Jahrhunderten wieder gut machen können.

Während also Rousseau noch im „Auszug“ die Ansichten St. Pierres über die Mittel zur Herstellung des Friedens teilt, macht sich im „Gutachten“, das zwanzig Jahre nach dem „Auszug“ erschien,

ein zersetzendes Element bemerkbar. Beim Erscheinen des Gutachtens stehen wir am Vorabend der Revolution. Da ertönt der Ruf nach Freiheit. Seinen „Auszug“ leitete er mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Staatenbundes bei den Griechen ein, im Gutachten verwirft er den Staatenbund. Ueberhaupt ist das Gutachten mehr eine Kriegserklärung dem Despotismus und der Monarchie als eine Zusammenfassung und objektive Beurteilung der St. Pierreschen Ideen. Auffallend ist es auch, dass Rousseau die Bewohner des Imperium Romanum um anderthalb Jahrhundert zu früh durch Klaudius das römische Bürgerrecht erhalten lässt. Interessant ist auch seine Bemerkung über das Deutsche Reich. Durch seine Ausdehnung halte es alle Völker in Schach.

Immerhin ist Rousseau über St. Pierre hinausgekommen. Er hat die Friedensidee von einem weit höheren Standpunkte beurteilt, als der erstere. Wie Pascal in der Beurteilung des Heroismus der Vermittler zwischen der Stoa und dem achtzehnten Jahrhundert war, so Rousseau zwischen Abbé St. Pierre und Kant. St. Pierre hat dem Pazifismus eine Form, Rousseau einen Inhalt gegeben. Kant war es vorbehalten, Form und Inhalt harmonisch zu vereinigen.

Voltaire. Auf das Verhältnis Voltaires zu Abbé Saint Pierres haben wir oben hingewiesen, doch wäre es verfehlt, aus jenem Hinweis zu schliessen, dass Voltaire ein Kriegsapostel war. Niemend hat den Krieg und die Eroberung so gegeisselt und gebrandmarkt, wie Voltaire. In seinen Spottversen auf Abbé Saint Pierre macht sich ein pessimistischer Zug geltend, eine Verzweiflung. Er glaubt nicht an die Zukunft des Menschengeschlechtes. Aber diese pessimistischen Zuckungen sind mehr als Protest gegen die optimistischen Lehren eines Leibniz, Bolingbrocke und Pope, die die Ordnung der Dinge als vollkommen bezeichneten, anzusehen. Wenn in der Welt und im Leben alles gut ist, alles ist, wie es sein soll, braucht man nicht nach Besserem zu streben, für Besseres zu kämpfen. Damit wäre aber zunächst jeder Fortschritt im Keime erstickt. Voltaire aber hatte die Gewissheit, dass die Dinge nicht vollkommen sind, dass alles besser sein könnte. Er schreibt sein Candide und sein Poem anlässlich des Erdbebens in Lissabon. Diese und viele andere Schriften verfolgen nur den einen Zweck: Gegen den oberflächlichen, fortschritthemmenden Optimismus anzukämpfen.

Katharina II hatte wahrlich nicht übertrieben, als sie Voltaire l'avocat du genre humain nannte[1]). Voltaire führt eine heftige Fehde gegen die Justizbarbarei des 18. Jahrhunderts.

---

[1]) Correspondance de Voltaire et de Chatarina II, 1766—67.

Er richtet an Ludwig XVI ein Gesuch, in dem er ihn inständig anfleht, die Leibeigenen zu befreien. Er kämpft mit allen Mitteln gegen die Tortur und gegen die barbarische Prozessordnung seiner Zeit, er mahnt seinen fürstlichen und später königlichen Freund zum Frieden und zur Menschlichkeit. Er bekämpft den Krieg bald mit den Mitteln des Spottes und der Satire, bald aber mit ernsten Argumenten. „L'homme n'est pas né pour tuer ses semblables," ein Satz, der unzählige Male in Voltaires Schriften wiederkehrt. Der Mensch ist geboren seinen Nächsten zu lieben[1]). Erfüllt er seine Bestimmung, dann wird aus allen Völkern nur eine grosse Familie[2]). Voltaire verwirft die Hobbessche Lehre, dass ein Mensch dem zweiten ein Wolf ist. Wäre es dem so, meint Voltaire, wir würden schon nicht mehr existiert haben. Der Krieg ist keine psychologische Kategorie, „er ist nicht dem Menschen eingeboren weder als primäre, noch als sekundäre Qualität". Aber, wenn der Krieg keine psychologische Kategorie ist, wie trat er in die Erscheinung, was ist er seinem Wesen nach. Der Krieg ist ein Verbrechen.

In seinem Eloge funèbre des officiers morts en 1741 ruft er aus: „Faibles et insensés mortels que nous sommes, qui raisonnans tous sur nos devoirs, nous faisons sans cesse retentir nos temples des epoches et des condemnations. . . Et quelle voix chargée d'annoncer la vertu s'est jamais élevée contre de crime si grand et si universel contre cette rage destructive qui change en bêtes féroces les hommes nés pour vivre en frères, contre ces défrédations atroces, contre ces cruautés qui font de la terre un séjour de brigandage, un horrible et vaste tombeau."

Er versichert Friedrich II, er habe auf den ewigen Frieden gehofft, als wäre er ein „bâtard de St. Pierre". Dass er einen dauernden Frieden gewünscht und auf seine Verwirklichung gehofft, ist nicht zu bezweifeln, aber sein politischer Sinn belehrte ihn, dass die Friedensorganisation, wie sie St. Pierre in Vorschlag brachte,

---

[1]) L'homme n'est pas né pour égorger ses frères
Il n'a point des lions les armes sanguinaires,
La nature en son coeur a mis la pitié
De tous les animaux, seul il repand des larmes
Il naquit pour aimer (La tactique.)

[2]) De l'Inde au borne de la France,
Le soleil, en son vaste tour,
Ne voit qu'une famille immense
Que devait gouverner l'amour.
Mortels, vous êtes tous frères,
Jetez ces armes mercenaires. (Odes.)

unrealisierbar ist. Gleich Rousseau hat er die Projekte Henry IV und Sullys ganz durchschaut. Er nennt sie „une mauvaise plaisance.“ Und St. Pierres Friedensvorschläge scheinen ihm schon deswegen unausführbar, weil er sie dem guten Willen der Fürsten vertraue, und so wenig der Löwe und der Hund in Eintracht leben werden, noch weniger werden sich die Fürsten für die Aufrechterhaltung des Friedens entschliessen. Soweit stimmt er mit Rousseau überein. In seinem Rescrit de l'empereur de Chine, das zur selben Zeit wie der Extrait abgefasst wurde, heisst es in bezug auf die internationale Konferenz: „Pour mieux affermir l'ouvrage de la paix perpétuelle, nous aboucherons ensemble notre saint père le grand lama, notre saint père le grand-diri, notre saint le père mufti et notre sainte pére le pape qui seront tous aisément d'accord moyennant les exhortations dequelques jesuites portugais... Nos plenipotentiaires enjoindront à tous les souverains de n'avoir jamais aucune querelle, sous peine d'une brochure de Jean Jacques pour la première fois et du ban de l'univers pour la seconde.“ Also dieselbe Stellung zu Rousseau wie zu St. Pierre. Er glaubt nicht an die Realisierung der „guten Pläne“, insbesondere, weil den Fürsten die Ausführung dieser Pläne empfohlen ist. Neben diesem historischen Skeptizismus, der für seine Zeit gewiss berechtigt war, kommt noch bei Voltaire ein Moment hinzu, der seine Stellung zum „ewigen Frieden“ a priori bestimmt. Er hält den Krieg für ein fast unvermeidliches Grundübel[1]). Er sieht mit Heraklit im Krieg den Vater aller Dinge. In seinem Poem über die Zerstörung Lissabons heisst es: „Elements, animaux, tout est en guerre.“ Gewiss sind solche Ausrufe die Aeusserung einer tiefen pessimistischen Verstimmung. Und wo ein solcher Pessimismus, der bei Voltaire ein Produkt der Eindrücke von der Aussenwelt war, ansetzt, hört jeder Unterschied zwischen Sein und Sollen auf. Und so bezeichnet er den Krieg als die „allgemeine Tatsache“ der Geschichte.

Der Widerspruch liegt hier auf der Hand. Der Krieg ist ein Naturgesetz und gehört in die Ordnung der Dinge, oder er ist ein Uebel, dem gesteuert werden kann. Voltaire, indem er den Menschen über die Natur stellt, zeigt uns selbst, wie dieser augenscheinliche Widerspruch zu lösen ist. An sich ist der Krieg, will sagen der Kampf, ein Naturgesetz und ergo auch eine Tatsache der Geschichte, aber die menschliche Vernunft, die die Natur meistert, muss das Kriegsübel überwinden können. Der Krieg, wenn er von Menschen gegen Menschen gemacht wird, ist ein Verbrechen, er diskreditiert die Majestät der menschlichen Vernunft. Und im Namen

---

[1]) Solche Widersprüche sind bei Voltaire sehr oft zu treffen.

der menschlichen Vernunft und der Menschlichkeit, da uns die Vernunft die Einheit des Menschengeschlechtes lehrt, erklärt Voltaire dem Krieg den Krieg. Niemand hat den Krieg schärfer bekämpft als Voltaire. Die grossen Eroberer nennt er berühmte Mörder (d'illustres meurtriers), er nennt sie auch die „voleurs de grand chemin" oder „flibustier". Kein Uebel, das auf unserer kleinen Erde waltet ist so ärgerlich und ekelhaft wie der Krieg. Die Pest und der Hunger sind Schicksalschläge, die ohne menschliches Verschulden heraufbeschworen werden. Aber der Krieg wird von Menschen gemacht[1]), von drei- bis vierhundert Personen, die die Welt beherrschen und unter dem Namen Fürsten oder Minister bekannt sind.

Aus diesem Grunde nennt man sie vielleicht die lebendigen Bilder der Gottheit. Dieses organisierte Morden, Rauben und Plündern nennt man Kriegskunst. Fürsten und Völker tragen in gleichem Masse die Schuld an dem Krieg. Am meisten jedoch fällt die Schuld für die vielen Kriege auf die Fürsten zurück. Ein Genealogist beweist einem Fürsten, dass er der Nachkomme eines Grafen ist, dessen Ahnen vor drei- bis vierhundert Jahren mit einem andern fürstlichen Haus einen Pakt geschlossen hatten. Dieses Haus hatte weitläufige Prätentionen auf eine Provinz oder Ländchen, dessen letzter Beherrscher infolge einer Apoplexie gestorben ist. Der Fürst und seine Ratgeber berechnen schon, dass nach göttlichem Recht diese Provinz ihm gehört. Diese Provinz, die in einer Entfernung von mehreren hundert Meilen von seinem Land sich befindet, protestiert vergebens gegen die fürstlichen Rechtsansprüche, macht vergebens geltend, dass sie von ihm nicht regiert werden will. Vergebens wendet die Provinz ein, dass man ihr ohne ihr Einverständnis keine Gesetze geben kann; nützt nichts. Das fürstliche Recht ist unanfechtbar. Er findet eine Menge Menschen, die nichts zu gewinnen und zu verlieren haben, er steckt sie in Uniform und Waffen und marschiert mit ihnen dem Ruhm entgegen.

Die andern Fürsten, die von diesem Streich vernehmen, rotten sich zusammen, um an ihm teilzunehmen. Die kleinen Völkerschaften hören, dass man sich schlagen geht und dass es Geld zu verdienen gibt, scheiden sich bald in zwei Teile. Der eine Teil bietet seine Dienste dem einen Kriegführenden, der andere Teil dem anderen Kriegführenden an. Diese Mengen hetzen sich gegenseitig auf, nicht nur ohne irgend welches gemeinsame Interesse an dem Vorgang zu haben, sondern auch ohne zu wissen, um was es sich handelt. Ein anderesmal finden sich sechs Grossmächte, die sich bekriegen, sei es drei gegen drei, oder drei gegen zwei, oder einer gegen alle.

---

[1]) Dictionnaire philosophique. Mot guerre.

Sie ziehen ihre Mannschaften zusammen, um sich gegenseitig abzuschlachten. Jeder verfolgt nur ein Ziel: seinem Nächsten so viel Böses als möglich zuzufügen. Das Wunderliche an dieser „entreprise infernale“ ist, dass jeder „Räuberhauptmann“ den lieben Herrgott anruft, seine Fahnen zu segnen. Wenn er nur zwei bis dreitausend Menschen erwürgt hat, hat er noch keinen Grund Gott zu danken. Aber ist es ihm gelungen 10000 Menschen umzubringen und noch obendrein ein paar Städte einzuäschern und dem Boden gleich zu machen, dann singt er ein aus vier Teilen bestehendes Lied in einer dem Sänger unbekannten Sprache. Dasselbe Lied wird gesungen bei einer Geburt oder bei einer Hochzeit. „Dann werden Schreier besoldet, diesen grossen Mordtag zu feiern.“ So sieht Voltaire den Krieg an. Hat jemand aus dem Krieg samt seiner Heiligkeit mehr Farce gemacht als Voltaire? Die Lauge seines Spottes brandet an den Wunden der Gesellschaft und vielleicht hat dieser schwarzgallige Spott mehr zur Humanisierung des Menschengeschlechtes beigetragen, als hundert Friedensprojekte. In seinem Roman „comme il va“ antwortet ein Soldat auf die Frage Babous: wohin geht dieses zum Kriege gerüstete Heer? „Par tous les Dieux, je n'en sais rien, ce n'est pas mon affaire: mon métier est de tuer et d'être tué pour gagner ma vie.“ Freilich passt dieses Exempel auf den heutigen Nationalkrieg nicht. Aber viel geändert hat sich schliesslich doch nicht. Ob der russische Muschik auf den mandschurischen Schlachtfeldern mehr wusste, als der Söldling des 18. Jahrhunderts, ist für uns gar keine Frage.

Diese Betrachtungsweise Voltaires über den Krieg musste ihn a priori in eine Gegnerschaft zu Grotius bringen. Voltaire meint, es gibt nur ein jure pacis und das besteht darin, sein Wort zu halten und jeden seine Naturrechte geniessen zu lassen? Ein jure belli kennt er nicht. Mord und Gesetzlichkeit sind ein Widerspruch. Aber vielleicht wird es auch bald eine Jurisprudenz der grossen Wegeräuber geben[1])? Wenn Grotius die Gesetze sucht, die im Kriege herrschen, so beruht es darauf, weil er annimmt, es gäbe auch gerechte Kriege. Voltaire behauptet, es gibt keinen gerechten Krieg, und er tadelt scharf Montesquieu, der lehrt, es könne auch gerechte, offensive Kriege geben[2]). Für Voltaire gibt es

---

[1]) Dialogues XXIV., II. entretien.

[2]) Commentaire sur l'esprit des lois. Lorsqu'un peuple voit qu'un peuple voisin prospère et qu'une plus longue paix mettrait ce peuple voisin en état de la détruire, et que l'attaquer est dans ce moment le seul moyen de prévenir cette destruction. Si c'était Machiavel qui adressât ces paroles au bâtard de l'abominable Alexandre VI je ne serais point étonné. C'est l'esprit des lois de Cartouche. Mais que cette maxime soit d'un homme comme Montesquieu! On n'en croit pas ses yeux. S'il eut ja-

weder offensive noch defensive Kriege. Die Grenze zwischen Offensive und Defensive ist verwischt. Es gibt nur Widerstand gegen bewaffnete Diebe. Nur ein Krieg, den Gott selbst erlaubt, kann allein als legitim bezeichnet werden, der Krieg für die Freiheit.

Wir glauben das Kapitel Voltaire nicht schliessen zu sollen, ohne noch des Verhältnisses zu seinem prinzlichen und später königlichen Freund Friedrich II Erwähnung zu tun. Man beschuldigt Voltaire mit Unrecht den Grossen der Erde geschmeichelt zu haben, um sich ihrer Freundschaft zu erfreuen. Wenn er ihnen einmal ein schmeichelhaftes Wort gesagt, geschah es niemals auf Kosten seiner Ueberzeugung. Auf Friedrich hat Voltaire grosse Hoffnung gesetzt. Er glaubte, dass er zu einem „Philosophe roi" heranwachsen wird. Doch als er bald nach seiner Thronbesteigung in Schlesien einfiel, war Voltaire gründlich enttäuscht. Voltaire warnte den jungen König vor falschem Ruhm:

„Le conquérant est craint, le sage est estimé;
Mais le bienfaisant charme, et lui seul est aimé,
Lui seul est vrai roi, sa gloire est toujours pure,
Son nom parvient sans tache à la race future
A qui se fait chérir, faut-il d'autres exploits [1]."

Er spricht ihn nicht häufig in seinen Briefen „votre Humanité" an. Damit will er ihn an seine humanitären Pflichten erinnern. Als sich aber Voltaire überzeugt, dass es dem Salomo des Nordens mit seiner Humanität weniger ernst ist, wirft er ihm ungeschminkt seine Kriege vor:

Je ne vois plus en toi qu'un guerrier effréné
Qui la flamme à la main, se frayant un passage
Desole les cités, les pilles, les ravages,
Foule les droits sacrés des peuples et des rois,
Offense la nature et fait taire ses lois.

Und in einem Brief Voltaires an den grossen Friedrich heisst es: „Continuez, sire, mais faites autant d'heureux dans ce monde que vous en avez ôté." Und in einem andern Briefe: „Ne cesserez-vous pas, vous et les rois vos confrères, de ravager cette terre que vous avez, dites-vous tant d'envie de rendre heureuses." Und schliesslich macht er in ganz barscher Weise auf den Widerspruch zwischen seiner Theorie und seiner Praxis aufmerksam. Als Voltaire eines Tages eine Ode Friedrichs, in der der Friede besungen

---

mais une guerre injuste, c'est celle qu'il propose: c'est d'aller tuer notre prochain, de peur que notre prochain qui ne nous attaque pas ne soit en état de nous attaquer: c'est à dire qu'il faut que nous hasardions, de ruiner notre pays dans l'espoir de ruiner sans raison celui d'un autre.

[1]) Epître LXXXIII.

wird, erhielt, antwortete ihm der grosse Spötter: „Votre majesté fait de beau vers mais elle se moque du monde.“

Endlich hat Voltaire nicht versäumt, seinem königlichen Freund seine Meinung über ihn in folgenden Versen auszudrücken:

Je hais les conquérants . . . . . .
Plus leur a gloire a d'éclat, plus ils sont haïssable.
O ciel! que je vous dois haïr!
Je vous aime pourtant . . . .
Vous êtes un héros, mais vous êtes un sage;
Votre raison maudit les exploits inhumains
Où vous força votre courage . . . .
Je vous pardonne tout, si vous en guérissez.

Und in einem andern Poeme fleht er ihn an, Europa wieder den Frieden zu geben:

Vous dont le bras terrible a fait trembler la terre
Rassurez-la par vos bienfaits,
Et faites retentir les accents de la paix
Après les éclats du tonnerre . . . .

Der sprudelnde, unruhige Geist Voltaires konnte sich mit einem ruhigen, etwas beschränkten St. Pierre nicht befreunden. Wenn er ihn auch bisweilen verspottet, seinen schulmeisterlichen Formalismus verlacht, im Herzen war er nicht weniger Pazifist als der gute Abbé. Er hat in seiner Weise für den Frieden gewirkt. Bei Voltaire ist die Liebe zum Frieden kein Produkt geschichtsphilosophischer Kalküle, sondern ein Ausfluss aus der Liebe zur Menschheit. Er glaubte zwar an das ewige Uebel, denn seinen pessimistischen Grundton konnte er nicht unterdrücken, aber Voltaire ging vom sittlichen Bewusstsein und von der Vernunft des Menschen aus und diese reiche Natur des Menschen ist dazu berufen, das Uebel und insbesondere den Krieg aus der Ordnung der Dinge auszuschalten. Sein Mitarbeiten am Befreiungswerke der menschlichen Vernunft hat ihm die Unsterblichkeit gesichert.

Neben Abbé St. Pierre, Rousseau und Voltaire sind einige Schriftsteller zweiten Ranges zu nennen, die sich des Friedens angenommen haben. Condillac gibt, von Rousseau ausgehend und an Rousseau anknüpfend eine wörtliche Widerlegung des Rechtes der Stärkeren, ebenso Mably, der den siegreichen Waffenträgern jedes Recht auf den Besiegten abspricht. Mably bemerkt mit Recht: „Si les conquêtes par leur nature forment un droit légitime de possession pour le Conquérant, il est indifférent que la guerre soit fondée sur de motifs justes ou injustes.

[1]) Corresp. avec Frederic N. 180, 229.

Qui oserait avancer une pareille proposition? Ce serait établir le droit du plus fort sur les ruines de la morale et du droit naturel.[1]) Condillac meint in bezug auf das sogenannte Kriegsrecht: Aus dem Laster hat man eine Tugend gemacht. Unsere Verehrung für die Eroberer ist nichts weiter, als ein idealisiertes Ueberbleibsel alter Instinkte . . . . . die in unsern Ahnen noch lebten. Daraus hat sich das Kriegsrecht und die Heldenverehrung entwickelt. Er zeiht die Völker, die die Kriegshelden verehren, der Stupidität, ebenso die Historiker, die in ihren langweiligen Geschichtsbüchern den Waffenruhm verherrlichen. Dieser Kampf gegen den Heroismus, den das 18. Jahrhundert von der Stoa übernommen, ist dem ganzen 18. Jahrhundert eigen. Man geht soweit, die grossen Eroberer wie Alexander und andere für beschränkt zu erklären. Speziell in bezug auf Alexander meint Mably: „Wenn Alexander wirklich nicht einzusehen vermochte, dass seine eroberten Länder doch mit der Zeit abfallen und er doch die Macht über sie nicht behalten wird, so muss er recht beschränkt gewesen sein. Hat er es aber eingesehen und sich trotzdem von seinem Ehrgeiz hinreissen lassen, so muss er als Uebelstifter angesehen werden, der den Hass der Menschen verdient.“ [2]) Mably ist der typische Kosmopolit des 18. Jahrhunderts. Die ganze Erde ist ihm sein Vaterland, alle Menschen sind seine Brüder. Die beste und weiseste Politik ist die der Gerechtigkeit. Er sucht auf Grund historischer Tatsachen nachzuweisen, dass jede ungerechte Politik, das heisst jede Politik, die sich auf Krieg und Eroberung stützt, am Ende immer gescheitert ist.

Noch schärfer tritt der grosse Holbach gegen die Macht und Gewaltpolitik auf. „Die Nationen, die für die fortgeschrittensten und zivilisiertesten gelten, haben zu ihrem Unglück nichts mehr bewahrt, als Spuren und Ueberbleibsel alter Wildheit und Barbarei. Ihre Oberhäupter leben, gleich wahren Wilden, in einem Zustand der Anarchie, den sie mit Naturzustand bezeichnen. Ihre fortgesetzten Kriege, ihre öfteren ungerechten und kindischen Zänkereien, die Leidenschaften und Kaprizen, welchen sie soviel von den besten Gütern ihrer Untertanen opfern, besagen sie nicht, dass sie noch zum grossen Teil Kannibalen sind? [3])

Auch der Atheist und Materialist Holbach redet einer Verbrüderung der Völker und einem dauernden Frieden das Wort. Er setzt natürlich, gleich allen seinen Zeitgenossen, alle Uebel, die aus dem politischen Leben resultieren, auf das Schuldkonti der Fürsten und nennt die Geschichte der Könige das grosse Martyrium der

[1]) Mably, Oeuvres VIII, p. 21. Condillac, Hist. ancienne X, p. 399.
[2]) ibid. Observations sur l'histoire de la grèce V, p. 174.
[3]) D'Holbach, Système social 1ere partie, chap. XVI.

Völker. Die Monarchie, so frei sie auch ist und sein wird, wird immer die Freiheit hemmen, die Entwicklung der Menschen zur Freiheit hindern. Und seine Lehre läuft auf eine Abschaffung der Monarchie hinaus [1]).

Nicht so scharf revolutionär, aber etwas tiefer hat Diderot das Problem gefasst. Bei ihm waltet ein politischer Optimismus vor. Die Geschichte ist für ihn nicht eintönig, es kehrt nicht immer dasselbe wieder. In der Vergangenheit hat tatsächlich der Eroberungsgeist alles auf der Erde umgestürzt, aber es kehrt nicht immer dasselbe wieder und weil es in der Vergangenheit so gewesen, muss noch lange nicht in der Zukunft das gleiche geschehen.

Er setzt sogar in die vielgeschmähten Könige Hoffnungen. Auch die Fürsten werden einsehen, dass nicht der Krieg, sondern der Friede das Glück ihrer Untertanen ausmache und der Krieg wird doch allmählich verschwinden. Der Handel wird in der Zukunft die Menschen mehr beschäftigen als der Krieg. „Il s'établit en Europe un ésprit de trocs et d'échanges, esprit qui peut donner lieu à de vastes spéculations dans les têtes des particuliers mais esprit ami de la tranquillité et de la paix. Une guerre au milieu de différentes nations commerçantes est une incendie nuisible à toutes. C'est un procès qui menace la fortune d'un grand negociant et qui fait palir ses créanciers [2]).“ Prophetische Worte aus dem Munde eines „Materialisten“. Für Diderot gibt es eine Frage zu beantworten. Besteht das Schicksal des Menschengeschlechts darin, es einem Leben dem der Ameisen ähnlich entgegenzuführen? Zur Bejahung dieser Frage konnte sich der französische Lessing nicht verstehen.

Auch er steht vor dem Problem Bewegung oder Ruhe. Zivilisation und Kultur sind zwar ein Erzeugnis der Bewegungen und Reibungen, aber daraus die Legitimität des Krieges zu schliessen wäre falsch. Die menschlichen Leidenschaften und Kämpfe sind ein Beleg für die menschliche Unvollkommenheit, aber anderseits eine Triebkraft seiner Vervollkommnung. Wie aus den Bewegungen und Kämpfen der Fortschritt resultiert, so tendiert dieser Fortschritt

[1]) A quoi sont ces guerres periodiques qui ensanglantent à tout moment la terre? C'est l'ambition des rois, à leurs prétentions injustes, à leur cupidité sans bornes, à leur desoeuvrement inquiet, à l'incapacité ou ils se trouvent pour l'ordinaire de s'occuper en paix du bien-être de leur pays. Pour jouer un grand rôle dans le monde, pour faire valoir des titres frauduleux ou douteux, souvent même de faire une vaine parade de puissance, ils immolent à leurs intérêts personnels, à l'agrandissement de leurs familles, à leurs vanités enfantines, à des jalousies mal fondées, le repos, les forces, les richesses, l'industrie et la félicité de tout un peuple. Système social 1ere partie, chap. XI.

[2]) Diderot, Fragments politiques.

auf eine Konzentration der sozialen und politischen Gebilde, auf eine Einigung des Menschengeschlechts. Den St. Pierreschen Vorschlägen steht Diderot skeptisch gegenüber, aber er glaubt, dass mit dem notwendigen Wachsen der Kultur und der Zivilisation der Krieg allmählich verschwinden wird.

Aehnliche Ansichten über Krieg und Frieden äussern Helvetius und Marmontel, Florian und Goguet und Bernardin de St. Pierre. Wir glauben aber, auf eine Darlegung der Ideen und Ansichten der letztern über diese Frage füglich verzichten zu dürfen, da sie nur das von den grossen Geistern und verdienten Pazifisten des Jahrhunderts bereits Gesagte wiederholen und versichern. Neue Gesichtspunkte bringen sie nicht mehr vor.

Ange Gondard und seine Schule.

Mit Ange Gondard betreten wir wieder das Gebiet des formalen Pazifismus, der in Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Blüte gekommen war.

Chevalier Ange Gondard, 1720 zu Montpellier geboren, ist der Verfasser mehrerer ökonomischer und politischer Schriften, die zur Zeit ihres Erscheinens berechtigtes Aufsehen erregt haben. Schon von Jugend auf der politischen Oekonomie ergeben, begann er früh in Amsterdam, Genf und Paris mit der Veröffentlichung seiner Schriften. Er schrieb: „Les pensées diverses ou réflexions sur divers sujets", „Le Testament politique de Mr. Louis Maudrin", „Les intérêts de la France mal entendus dans les branches de l'agriculture des finances et du commerce". Er lebte abwechselnd in England und in Italien und ist 1791 gestorben. Seine vermischten Schriften erschienen 1777 in Amsterdam in zwei Bänden.

Gondard ist vornehmlich Oekonom, aber wir finden in seinen Schriften auch eine abgeschlossene philosophische Weltanschauung und eine Fülle treffender geschichtsphilosophischer Bemerkungen, die uns durch die Anmut ihrer Form fesseln. Bei Gondard können wir die Friedensidee sowohl ökonomisch als moralphilosophisch fassen. Wir wollen uns mit der moral- und geschichtsphilosophischen Fassung beschäftigen. Gondard's „La paix de l'Europe" ist 1757, also zwei Jahre vor dem Erscheinen des Auszuges erschienen. Der vollsändige Titel des Werkes lautet: „La paix de l'Europe ne peut pas s'établir qu'à la suite d'une longue trève ou projet d'une pacification générale par Mr. Chevalier Ange Gondard. Amsterdam 1757." Das Werk ist, wenn wir nicht irren, mit dem Initial G gezeichnet. Durch Barbier wissen wir auch, dass Gondard auch nicht der eigentliche Name des Verfassers ist, sondern ein Pseudonym. Der

Titel, den die Schrift führt, verrät seinen ganzen Inhalt. Nach einer eingehenden Schilderung der politischen Strömung seiner Zeit im Kapitel „Tableau politique“ folgt im Kapitel II eine Art Philosophie des Krieges und des Friedens. Gondard bestreitet, dass der Krieg ein notwendiges Uebel ist, denn seit 160 Jahren fand ausserhalb unseres Erdteils kein bedeutender Krieg statt. Der Krieg ist unsittlich, weil er das Menschengeschlecht vernichtet. Alle Politik, die auf Zerstörung und Vernichtung ausgeht, ist zu verdammen und zu bekämpfen, sittlich ist nur jene Politik, die zur Konservierung des Menschengeschlechtes beiträgt. Gegen Krieg und Eroberung legt nicht nur die Sittlichkeit und Sittenlehre ihr Veto ein, sondern auch die Geschichte. Rom wird da als Exempel genommen. Rom war seinem Wesen nach kriegerisch. Ein Krieg war ihm nicht ein Ereignis, sondern etwas Alltägliches. Rom verdankte einem blöden Zufall seine Macht und ein Zufall allein konnte es zerstören. Eine Regierung, deren Politik jedes sittlichen Momentes entbehrt, muss zugrunde gehen. Indessen hatte noch der alte Krieg einen Sinn. Er sollte zur Vergrösserung der Staatsmacht beitragen. Der heutige Krieg, eine Ausgeburt fürstlichen Ehrgeizes, hat gar keinen politischen Sinn. Und nun folgt ein heftiger Angriff gegen die Monarchie, wie ihn nicht der temperamentvolle Genfer hätte überbieten können. Die Römer, deren Kriege noch politischen Sinn hatten, haben auch grosse Kriegshelden aufzuweisen. Rom war frei und die Freiheit war die Ursache seiner kriegerischen Erfolge. Der Absolutismus der Gegenwart, der natürliche Feind und notwendige Unterdrücker jeder freien Regung hat die Persönlichkeit getötet. Aus diesem Grunde sind seine Kriege neben ihrer politischen Sinnlosigkeit auch in einem andern Sinne unproduktiv. Sie schaffen und bringen keine Helden hervor. —

Man mag aber für einen Augenblick von den Lehren der Moral und der Geschichte absehen und die Frage von einem ganz andern Gesichtswinkel aus betrachten, von dem des Naturlebens, vielmehr des Lebens in der Natur. Ist der Krieg ein Naturgesetz? Sind die Tiere kriegerisch? Gondard verneint die Frage. Man sieht niemals eine Horde Löwen im Kampfe gegen eine andere. Aus diesem Grunde bekämpft Gondard Grotius. Grotius verwechselt die Abwehrmittel des Menschen mit den ihm zugedichteten Kriegsinstinkten. Während also nichts für den Krieg spricht, sprechen Natur, Geschichte und Moral gegen den Krieg. Der Krieg schwächt die Gesellschaft und die Staaten, er ist nicht nur das grösste Verbrechen, sondern auch der grösste Irrtum. Wie ist er zu erklären? Der heutige Krieg hat nur einen zureichenden Grund, den wirtschaftlichen. Nur die Industrie hat England und Holland zu Kriegsvölkern

gemacht. Der moderne Staat verfolgt in der Politik den römischen Grundsatz: si vis pacem para bellum. Aber während man sich einst um Ruhm und politische Machtvergrösserung schlug, schlägt man sich heute um Geld. Der alte Krieg pflegte gewöhnlich mit der politischen und teilweise auch physischen Vernichtung des Gegners zu endigen, heute birgt jeder Krieg den Keim zu einem neuen Kriege. Geldgier und fürchterlicher Ehrgeiz sind die zwei wesentlichen Triebkräfte des modernen Krieges und dieser moderne Krieg treibt den Menschen seinem Ruin entgegen. Der dauernde Friede ist in den vitalen Interessen des Menschen begründet, der dauernde Friede, der nicht von heute auf morgen zu schaffen ist. Europa ist für einen sofortigen Abschluss eines dauernden Friedens nicht vorbereitet, denn die einzelnen Glieder dieses grossen politischen Körpers sind zu heterogen. Und aus einem noch andern Grunde ist der sofortige Abschluss eines dauernden Friedens unmöglich. Europa blickt heute auf viele Jahrhunderte Kriegsgeschichte zurück. Bei den europäischen Völkern leben noch heute verschiedene „moralische“ Kräfte fort, wie Rache, Hass usw. Erst wenn die kriegszeugenden Kräfte verschwunden sein werden, wird man an den Abschluss eines dauernden Friedens schreiten können. Ein zwanzigjähriger Waffenstillstand wird den Völkern einen Begriff vom Frieden geben. Krieg und Frieden sind Dinge der Gewohnheit und der Erziehung. Die sofortige Einberufung eines allgemeinen Friedenskongresses wird kaum den gewünschten Erfolg haben, denn, wo es sich um einen definitiven Friedensabschluss handelt, tauchen wieder allerlei territoriale Fragen auf, alte Forderungen werden geltend gemacht, die eine definitive Einigung unmöglich machen wird. Nur ein Waffenstillstand mit genauer Zeitangabe seiner Gültigkeit und Dauer wird die Völker für den ewigen Frieden vorbereiten. Gondard fordert nicht absolute, sondern relative Abrüstung. Nach dieser theoretischen Auseinandersetzung, die von einem feinen historischen und politischen Verständnis zeugt, entwirft Gondard den Plan eines allgemeinen Waffenstillstandes, von welchem wir die Hauptartikel hier anführen.

Art. I bestimmt die Einberufung eines Kongresses, den alle Staaten Europas beschicken.

Art. II. Alle Fürsten erklären den anzunehmenden Vertrag zu garantieren und zu respektieren.

Art. III. Der Kongress behandelt nur die einzige Frage des Waffenstillstandes.

Art. IV. Der Waffenstillstand dauert zwanzig Jahre.

Art. V. Es wird im Vertrag ausdrücklich hervorgehoben, dass während der Gültigkeitsdauer des Vertrages es keiner Macht erlaubt sein soll, unter welchem Vorwand es auch sei, zu den Waffen zu greifen.

Art. VI. Im Falle des Vertragsbruches erklärt sich die allgemeine Republik gegen die rüstende Macht.

Art. VII. Wenn sie hartnäckig den Vertrag bricht, wird sie von den Mächten dazu angehalten, alle Kriegskosten, die sie für den Krieg hatte ausgeben müssen, zu bezahlen.

Art. VIII. Im Wiederholungsfalle wird sie dazu angehalten, 40 Millionen Livres an die allgemeine Republik zu zahlen.

Art. IX. Brechen mehrere Potentaten den Vertrag, dann werden sie in den Bann getan, d. h. so lange an der Ausübung ihrer Funktionen gehindert, bis sie ihren Vertragsverpflichtungen nachkommen.

Art. X. Die Forderungen der einen Macht an die andere werden durch den Vertrag nicht aufgehoben resp. erlöschen nicht.

Dieser Entwurf ist sehr lückenhaft, denn er lässt die Frage offen, wie soll ein vertragsbrüchiger Fürst dazu angehalten werden, seine Vertragspflichten zu erfüllen. Etwa durch ein Bundesheer, wie es St. Pierre vorschlägt? Indessen bedeutet auch Gondard einen Fortschritt über den guten Abbé. Die Idee eines Waffenstillstandes und eines provisorischen Friedens als Präludium zu einem Völkerfrieden ist neu und originell ihr Begründen. Nur die friedliche, ruhige Zeit kann die kriegszeugenden Kräfte, Keime und Triebe auflösen. Und wenn es auf ein Werturteil ankäme, würden wir sagen, Gondard war mehr Realpolitiker als Abbé St. Pierre. Auch hatte er einen weitern Gesichtskreis. Bei ihm sind Form und Inhalt der Friedensidee harmonischer vereinigt als bei St. Pierre.

Vier Jahre nach dem Erscheinen des „La paix de l'Europe" veröffentlicht Gondard 1761 eine rigorose Kritik der Politik seiner Zeit unter dem Titel „l'Espion chinois ou l'envoyé secret de la cour de Peckin pour examiner l'état présent de l'Europe". Das sechsbändige Werk ist in der Briefform abgefasst. Im vierzehnten Briefe des fünften Bandes kommt er nochmals auf die Friedensfrage zurück. Die letzten vier Jahre haben seinen Optimismus sichtlich getrübt — aber auch seine Einsicht. Während er uns in seinem „La paix de l'Europe" den Krieg sowohl politisch als ökonomisch zu erklären sucht und einen internationalen Kongress und eine zwanzigjährige Waffensuspension als Mittel gegen den Krieg in Vorschlag bringt, begnügt er sich in seinem „espion chinois", den Fürsten den Krieg zu erklären und nur sie allein für das Kriegsunglück verantwortlich zu machen. Die Idee des vertragsmässigen Waffenstillstandes hat er nunmehr aufgegeben, da es in allen Friedensverträgen als besondere Klausel aufgenommen, doch niemals eingehalten wurde. Und doch, wie den mörderischen Krieg vermeiden? Hier die Antwort eines Verzweifelten:

„L'effroi, le carnage, l'horreur et l'épouvanté regneront toujours dans cette partie de l'univers, jusqu'a ce qu'un prince plus heureux et plus entreprenant que les autres, ait fait de vastes conquêtes et rompu cet équilibre qui fait le malheur des peuples.“ Er fügt aber gleich hinzu: „Quelle funeste extrémité que d'être forçé à souhaiter le despotisme universel pour arriver à la tranquilité. . .“ Napoleon schwebte bereits in der Luft.

Elf Jahre nach dem Erscheinen des „Espion chinois“ veröffentlicht Mayer sein „Tableau littéraire et politique de l'Europe“. Dieses Buch enthält eine kritische Beleuchtung der Politik der Zeit. Alle Ereignisse auf dem Gebiete sowohl der nationalen als der internationalen Politik werden hier in ein kritisches Licht gerückt. So heisst es z. B. an einer Stelle über Verträge und Bündnisse: „On assure que tous les traités ont en vue le bien de l'état; cela peut être; pour moi je crois que les traités sont des fils avec lesquels on prétend enchainer l'ambition de ses voisins et qu'on les rompe des que l'occasion est belle pour l'un d'eux. La Prusse ne s'allie jamais avec le Danemark et la Pologne, qu'elle n'ait de vue sur la Russie et sur l'Autriche; l'Angletterre n'entretient des alliances avec le Portugal que pour jouir de son commerce; les Hollandais restent neutres par impuissance d'attaquer et, pour attirer dans ses États les richesses des autres États; la France ne fait des Alliances avec l'Espagne es la Savoie que pour maintenir cette prétendue balance contre l'Autriche. La moitie de l'Europe est, par ces traîtés évidemment l'ennemi de l'autre moitié.“ Und weiter „ . . . de sorte que la paix est le foyer de la guerre. Le nuage se promène jusqu'à ce que la pression soit forte. Malheur au pays sur lequel il s'arrête et s'épanche.“ Endlich mahnt er die Gewalthaber, pazifistische Maximen mehr zu beachten und die Vorschläge des Abbé St. Pierre zu erwägen. Krieg und Blutvergiessen seien niemals ein Sporn zu künstlerischem und literarischem Schaffen gewesen. China lebt seit Jahrtausenden in Ruhe und Frieden, was es niemals daran gehindert, ebenfalls die Wissenschaft und die Künste zu pflegen.

Mayer zitiert zwar nicht Gaillard, aber wir wissen dennoch, dass er dem letzteren viel entnommen hat. Gaillard, ein berühmter Historiker seiner Zeit, war Lauréat der Académie française für eine Schrift über den ewigen Frieden. Mit dieser Schrift hat es folgende Bewandtnis. Im Jahre 1766 dezernierte ein Anonymus der Akademie einen Preis für ein pazifistisches Werk.

Die Akademie schrieb noch im selben Jahre den Konkurs aus und von siebzehn eingelaufenen Arbeiten ist nur zweien der Preis zuerkannt worden. Preisgekrönt wurde die Schrift über den Frieden

vom berühmten Literaturhistoriker Laharpe[1]) und vom Geschichtsschreiber Gaillard. Beide Schriften enthalten nicht nur originelle Gedanken, sondern sie sind auch wertvolle kulturhistorische Dokumente. Speziell die Schrift Gaillards ist ein Spiegel ihrer Zeit.

Der erste Teil ist ganz im Stile Rousseaus gehalten, sentimental, humanistisch und der Vortrag rethorisch. Er unterscheidet sieben Arten des Krieges: 1. Sukzessionskriege, 2. Handelskriege, 3. wohltätige! Kriege, 4. „eitle" Kriege und 5. interessenlose Kriege, die nur deshalb gemacht werden, um dem Allierten zu Hilfe zu kommen. Alsdann einen 6. Bürger- und 7. Intrigenkriege. Was wir histoire de l'humanité nennen, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine lange Reihe von Verbrechen, Massenmorde und Kriege. An Verachtung der Vergangenheit übertrifft er noch selbst einen Fénelon. Die Zeit hat auf die Humanisierung der Menschen wenig gewirkt. Die sog. zivilisierten Nationen sind heute nicht weniger barbarisch, denn die Menschen von vor tausend Jahren. Der Krieg tötet jeden Kulturkeim und hindert die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts. Gaillard, der Historiker, weiss auch noch allerlei Unerquickliches von den vielen Kriegen zu erzählen, von ihrer Unfruchtbarkeit, von ihren Schäden usw. Die Universalmonarchie ist theoretisch für immer dahin, aber in einer gewissen Form, in der Form der Geltendmachung der Macht in verschiedenen Fragen lebt sie noch fort. Sie existiert heute in Form von Oberherrschaft, Handelsrecht usw., was immer zu neuen Kriegen Anlass gibt. Der Krieg erzeugt immer neue Leidenschaft, Leidenschaft erzeugt Interessen und je stärker diese Faktoren, desto stärker der Krieg. Dass man nicht sage, die Völker werden durch gegenseitigen Hass und Rivalität getrennt. Eher die Dynastien. Wie ist aber die Aufrechterhaltung des Friedens möglich? Auf dem Wege des Vertrags. Denn der Bildung des Friedens muss derselbe Prozess vorausgehen, wie der Formierung der Gesellschaft. Diese Vertragstheorie führt ihn zum Abbé St. Pierre und tatsächlich kommt er auch auf die Vorschläge des guten Abbé zurück.

Dieser schäumende Ueberschwang, dieser Dithyrambus auf den Frieden im achtzehnten Jahrhundert hat in der Philosophie mit Condorcet, in der Staatswissenschaft in Montesquieu und in der Politik mit der „déclaration des droits de l'homme" seinen Abschluss gefunden. Aus dem Hintergrunde taucht zwar bald ein stygischer Schatten hervor, um die ganze, vom Licht bestrahlte

---

[1]) Es ist mir trotz vieler Mühe nicht gelungen, Laharpes Schriftchen ausfindig zu machen. Längere, von mir vorgenommene Recherchen in der Bibliothèque nationale in Paris blieben ergebnislos. Es ist mir nur ein Referat über die in Frage stehende Schrift zu Gesicht gekommen.

Ebene zu verdunkeln — die Frühromantik. Aber noch war das Licht stärker als der Schatten. Die evangelische Milde, die sich wie ein roter Faden durch die ganze französische Aufklärung zieht, findet in Montesquieu ihren gerechten Kritiker, der die Prinzipien der internationalen Politik mit kühler Ueberlegung des grossen Juristen und doch mit warmem Herzen begründete. Er gibt ohne weiteres zu, dass das Leben der Staaten dem der Menschen gleich sein müsse. Aber wie die Menschen das Recht und die Pflicht haben, ihr Leben vor plötzlichem fremden Angriff zu verteidigen, so steht den Staaten dasselbe Recht zu. Daraus folgt Montesquieu zweierlei. Die Illegalität des Offensivkrieges und die Legalität des Defensivkrieges. Er setzt gleich hinzu: „si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes, ne se tiennent par la, tout est perdu.“ Soweit steht er natürlich auf dem Boden des Pazifismus und diesen Boden verlässt er im Augenblick, wo er den „Massregelkrieg“, guerre de précaution, verteidigt. Die richtige Antwort auf diese Lehre erhielt er von Voltaire und wir können es uns deswegen versagen, auf eine Kritik dieser Lehre des nähern einzugehen.

Wir müssen bei Montesquieu den juristischen Dogmatiker vom Staatsmann und Politiker unterscheiden. Als Jurist gibt er zu, dass dieser oder jener Krieg legal sein kann, als politischer Beobachter sieht er ein, dass die menschliche Gesellschaft dem Frieden entgegenschreitet. Was den Krieg aus der Welt schaffen wird, sind weder humanitäre Sentimente der Massen noch pazifistische Philosopheme der Einzelnen, sondern Handel und Verkehr. Der Verkehr mildert die Sitten und der Handel zwingt die Völker, in Eintracht zu leben. Je mehr Handel und Verkehr sich entwickeln, desto mehr geht der Pazifismus seiner Verwirklichung entgegen. Der wachsende Handel und Verkehr macht ein bestehendes Heer überflüssig und Montesquieu kann nicht genug protestieren gegen die bestehenden Heere. Er nennt es eine neue Krankheit, die sich über Europa verbreitet. Er macht sich auch nicht ohne Grund über den bewaffneten Frieden lustig. Endlich sieht er, dass das bestehende Heer mehr Leidenschaft der Fürsten als Bedürfnis des Staates und des Volkes ist. Diese Einsicht hat ihn auch zur Ueberzeugung gebracht, dass die Monarchie und politischer Friede Gegensätze sind und es entspricht dieser Ueberzeugung, wenn er sagt: „L'esprit des Monarchies est la guerre et l'agrandissement, l'esprit des republiques est la paix et la moderation.“ So hat auch Montesquieu, obgleich in seinen Voraussetzungen ein Schüler von Hobbes, dem Geiste der Zeit gemäss für den Frieden eine Lanze gebrochen.

So zieht sich die Friedensidee wie ein roter Faden durch die ganze Geisteskultur der französischen Aufklärung. Diese gewaltige

humanitäre und politische Bewegung erreichte ihren höchsten Gipfel in der grossen Revolution und fand in der bewegten Sitzung der Nationalversammlung vom 14. Mai 1790 ihren vorläufigen Abschluss. An diesem Tage erklärte die Nationalversammlung den politischen Frieden und proklamierte die Abschaffung des Krieges. Stimmungsvoll schildert der grosse Historiker der Revolution jenen grossen Tag [1]).

Das Schicksal freilich hat es anders gewollt. Aus dem Schosse der Revolution ist jener grosse „Weltgeist zu Pferd" emporgewachsen, der die Verkörperung der Tragödie in seinem Schicksal darstellt: Napoleon. Und Napoleon ist nach Christus das zweite historische Wunder. Der sanfte Nazarener ist zu einer Zeit des drakonischen Despotismus Roms aufgetaucht, während der grösste Kriegsheld aller Zeiten aus dem pazifistischen Ueberschwang der französischen Revolution herausgewachsen ist. Wie Christus war auch der grosse Korse nicht minder die Tragödie. Und seine Tragödie bestand nicht darin, dass er, der grosse Eroberer und Weltenbeherrscher, auf St. Helena als englischer Gefangener geendigt hat, sondern, dass er von Hause aus Pazifist [3]), wie etwa Maupassant Moralist war und doch von blind waltenden Kräften dazu auserkoren, der grösste Massenmörder zu sein, den die Weltgeschichte je gesehen. —

Die Engländer.

Im 18. Jahrhundert feiert die Friedensidee ihre Triumphe nicht nur in der französischen, sondern auch in der englischen und der deutschen Literatur. Wie die französische Aufklärung, so entscheidet sich auch der englische Deismus für den Frieden und gegen den Krieg. Die Stoische Lehre von der Soziabilität und notwendigen Perfektibilität des Menschen ist beiden gemeinsamer Ausgangspunkt. Während aber der Pazifismus der französischen Aufklärung nicht

[1]) Le Champ-de Mars, voilà le seul monument qu'a laissé la révolution. L'empire a sa colonne, et il a pris encore presque à lui seul l'Arc-de Triomph: La royauté a son Louvre, ses Invalides; la feodal église de 1200 trône encore a Notre-Dame; il n'est pas jusqu'aux Romains qui n'aient les Thermes de César. Et la révolution a pour monument . . . le vide . . . Son monument, c'est le sable aussi plan que l'Arabie . . . Mais un grand souffle parcourt la grande plaine, que vous ne sentez nulle part, une âme un tout puissant esprit. Et si cette plaine est aride, et si cette herbe est sechée, elle reverdira un jour. Car dans cette terre est mêlée profondément la sueur feconde de ceux qui dans un jour sacré, ont soulevé ces collines, le jour ou, réveillées au canon de la bataille vinrent, du Nord et du Midi, s'embrasser la France et la France, le jour ou trois millions d'hommes, levés comme un homme décrétirent la paix eternelle.

[2]) Michelet, Les grandes journées de la révolution.

[3]) Ueber Napoleons Verhältnis zum Frieden hat Arthur Levy, ein französ. Jude, ein 600 Seiten starkes Buch geschrieben: „Napoleon et la paix."

sowohl ausschliesslich ethisch-philosophisch, sondern politisch-revolutionär in die Erscheinung tritt (Rousseau, Voltaire, Diderot, Holbach) etc., konnte er sich in England in viel ruhigeren Bahnen entwickeln. Der Engländer betrachtet ihn zunächst theoretisch und postuliert ihn auf Grund gründlicher und kühler Ueberlegung.

Aus diesem Grunde ist der formalistische Pazifismus in England weniger entwickelt als in Frankreich. Ausser Bentham ist mir kein englischer pazifistischer Formalist jener Zeit bekannt.

Wir werden uns aus diesem Grunde bei der Darstellung der Friedensidee in England im 18. Jahrhundert viel kürzer fassen können. Neue Grundgedanken werden wir da kaum antreffen, denn die Engländer wiederholen zum Teil nur das, was die Franzosen in verschiedenen Variationen geäussert haben. —

Die politische Konstellation Englands im 18. Jahrhundert hat nicht wenig auf die Entwicklung der Friedensidee dortselbst bestimmend gewirkt. Jener revolutionäre Ton, eine Begleiterscheinung des französischen Pazifismus ist den Engländern völlig fremd. Indem das englische Volk die Fessel der Despotie gebrochen, war es stets bestrebt, den Schwerpunkt der politischen Macht auf seine eigene Seite zu schieben und dem Könige jene Gewalt, die ihm ermöglicht, Eroberungen und Kriege zu machen, zu nehmen. In Frankreich waren Despotismus des Fürsten und monarchische Willkür mit Eroberer und sanguinärem Massenmörder identisch. Wo der Ruf Friede erschallt, ertönt auch der Ruf nieder mit Kabinettsklique, Kabinettskrieg, Kabinettspolitik und à bas le roi. Anders in England. Das Volk war nicht mehr revolutionär gestimmt, weil es frei war, und weil es frei war, war es auch friedlich. Infolge seines ausgedehnten Handels war es auch interessiert, Eroberungen und Okkupationen fremder Gebiete auf dem Kontinent zu verhindern.

Dieser État d'esprit des englischen Volkes nach seiner Befreiung lässt es uns erklärlich erscheinen, warum ein St. Pierre in England keine Wurzel fassen konnte. Für den Engländer ist Leben ohne Freiheit schlimmer als der Tod. St. Pierre aber hat dem Frieden die Freiheit geopfert. Als handeltreibendes Volk braucht es sowohl den Frieden als die Freiheit. Der Krieg, heisst es an einer Stelle im Spectator, ziemt Wilden und Barbaren. Der Krieg als Machtfaktor ist ein dummes, zweifelhaftes Unterfangen. Er berechnet, was Louis XIV seine Kriege eingebracht resp. was er durch sie verloren, und gelangt zu dem Schluss, dass er so viel durch die Kriege verloren, als er durch sie zu gewinnen gehofft hatte[1]). Und wegen eines falschen eitlen Ruhmes hat er Europa im Menschenblut

[1]) The Spectator T. I, p. 9; T. III, p. 48, 52; T. II, 22.

ertränkt[1]). Wo der Engländer den Krieg verteidigt, weiss er auch, wenn es auch vielleicht nur zum Scheine ist, die Würde zu wahren, die Würde der Moral und der Freiheit. Addison zieht ins Feld gegen jene Fürsten, die aus purer Eitelkeit und fürstlicher Tölpelei andere Völker mit Krieg überziehen und ihre eigenen ruinieren und unterdrücken. Jenen despotischen Fürsten stellt er den entgegen, dem England seine Freiheit verdankt. Auch Wilhelm führte Krieg, aber dies geschah um sein Vaterland und Europa zu retten. Er kämpfte im Namen der Entrechteten und Bedrückten, im Namen der Freiheit und des Protestantismus, der ihm bedroht schien. Und nie hat er einem durch ihn besiegten Volke die Freiheit geraubt, sondern er liess ihm stets seine Unabhängigkeit[2]).

Wenn Addison den Sieg der englischen Waffen besingt, so beleidigt er in keiner Weise den Besiegten. Er feiert ebensowohl den Sieg der Macht als den der Freiheit. Denn Sklaverei ist wohl schlimmer als der Tod[3]).

Wo aber der Engländer den Krieg und seine Ursachen beleuchtet, um zu beweisen, dass er aus der Weltordnung eliminiert werden kann, ergeht er sich auch nicht in Attacken auf die bestehenden Gewalten, wie es seine zeitgenössischen Franzosen tun, sondern trotz der Lauge seines Spottes, die er über ihn giesst, bleibt er ruhig und nüchtern, englisch ruhig. Swift hat den Krieg nicht weniger bekämpft als Voltaire. Nach Voltaire ist der Fürst für den Krieg verantwortlich, Swift betrachtet ihn als Produkt der „bête humaine“. Wir führen Krieg gegen ein Volk, um es der Kultur zuzuführen, wir haben als Kulturmenschen das dringende Bedürfnis, ein Volk zu zivilisieren. Das geschieht in der Regel dadurch, indem wir mit seiner Ausrottung und Vernichtung beginnen. Was aber vom Volk an Menschen übrig bleibt, machen wir zu unseren Sklaven. So ist es mit dem Krieg als Verbreiter der Zivilisation bestellt. In diesem ironischen Ton fährt er bei der Betrachtung des Krieges fort. Ohne Aufregung, ohne Eifer. Sein Witz, seine Ironie sind um so beissender, je ruhiger er sie ausspricht. Im Spiegel Swifts die Menschen gesehen, erscheinen sie uns als eine wilde Horde von Wahnsinnigen, die sich ohne Grund gegenseitig zerfleischen. Was Tarde im Ernst ausgesprochen, nämlich, dass jedem Kriege ein Konflikt eines Kollektiv-Syllogismus vorausgehen müsse, deutet schon Swift halb scherzhaft an. Wieso entstehen Kriege? Sein Gulliver setzt die Ursachen des Krieges folgendermassen auseinander: Sie sind

[1]) ibid.
[2]) Addisson. To the King.
[3]) Addisson. Cato T. II, p. 52.

unzählig. Die Meinungsverschiedenheit hat schon tausende Menschen, ja Millionen das Leben gekostet. So z. B. hat man sich deshalb geschlagen, weil darüber die Meinungen geteilt waren, ob man lieber ein Stück Holz in Form eines Kreuzes küssen oder ob man es zum Anfeuern gebrauchen soll. Man erklärt einem benachbarten Volk den Krieg, entweder weil man auf seine Schwäche baut und voraussetzt, dass es infolge seiner Schwäche keinen Widerstand wird leisten können, oder weil man befürchtet, es könnte bei normaler Entwicklung zu stark werden und später eine Gefahr für die andern benachbarten Staaten werden. Jede Allianze hat eine Dissension zur Folge. Man kommt heute einem Fürsten zu Hilfe und morgen bemächtigt man sich seines Besitzes. Wenn wir Swift ernst nehmen wollen, müssen wir zu der Ansicht gelangen, dass die politische Geschichte der Völker die Geschichte einer grossen Massen-Pathologie ist. Die Welt ist nach ihm ein Zuchthaus oder ein Irrenhaus. Nur Verbrecher morden, nur Irre erwürgen sich gegenseitig ohne jeden zureichenden Grund. Der kühle Engländer mit seiner eiskalten und beissenden Ironie setzt uns seine Ansichten über den Krieg und Frieden sina ira et studio auseinander, ohne jede revolutionäre Anwandlung, ohne jede merkliche Erregung, aber dieser kalte Spott lässt uns schamrot werden, er demonstriert uns ad oculos unser ganzes Gebrechen. Am Ende fragen wir uns: sind wir bei Sinnen? Warum und wozu erwürgen und erdrosseln wir uns. Wir prüfen uns selbst und diese Selbstprüfung erinnert uns an unsere Menschenwürde, an unser Sollen. Aus diesem Grunde ist die scharfe Ironisierung, der beissende Spott eines Swift, wenn er auch von einem deutlich vernehmbaren misanthropischen Unterton begleitet wird, ethisches Kapital. Unbewusst war Swift Moralist und Philanthrop, wiewohl er an Pope schreibt, nur eine Misanthropie habe ihn zu seiner „Gullivers Reise“ inspiriert.

In ähnlicher Weise lässt sich ungefähr Young über den Krieg aus. Dieselbe beissende und ätzende Ironie, derselbe Spott. „In der Welt, wo ich geboren bin,“ schreibt er, „erwartet man nicht den Tod von selbst kommen. Niemand kann sich hier so lange beherrschen. Der Krieg, die fortgesetzte Abschlachtung des Menschengeschlechts sorgt schon für eine schnelle Zerstörung[1].“ Die englischen Zeitgenossen teilen mit den französischen Aufklärern ihre Ansichten über den Krieg und Frieden.

Wir nennen hier nur die Namen Dodwell, Toland, Shaftesbury, Morgan u. a., ohne den Boden des Pazifismus zu verlassen. Auch Bolingbrocke ist noch an dieser Stelle zu nennen.

---

[1]) Young. Night XXI.

Dass sowohl ein Shakespeare[1]) als ein Milton dem Frieden ihren Tribut gezollt, brauchen wir nicht zu sagen. Und ein David Hume, den wir nicht unter die Pazifisten einreihen können, lässt sich wie folgt über den Krieg aus: „Wenn ich jetzt die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen Schaden bezahlen, den sie anrichteten[2])." So betrachtet der Engländer den Krieg, nüchtern und praktisch. Die Frage ist für ihn entschieden und es steht ihm nicht an, darüber Theorien aufzustellen. Der sonst ziemlich kaltherzige David Hume, dem wir die Entdeckung des Begriffes der sozialen Tugend verdanken, hat für den Krieg dasselbe überlegene Lächeln wie ein Swift oder ein Young. Und David Hume wird man am wenigsten Neigungen zu Phantasterei und Utopisterei vorwerfen. Der kritische Zertrümmerer des Kausalgesetzes und grosse Wortführer des Empirismus hatte mehr Sinn für die Wirklichkeit als mancher „praktische Kopf". Das beweist uns Humes, neben seiner philosophischen Methode, grosse sechsbändige History of England. Und daher sind seine Glossen zu den Texten der Geschichte und des Tages von grosser Bedeutung.

Aus dieser pazifistischen Stimmung heraus sind in England zwei Männer hervorgegangen, die in der Geschichte der Friedensidee keine untergeordnete Rolle spielen. Der geistesgewaltige Jeremy Bentham und der Naturforscher und Moralist Joseph Priestley. Sowohl der eine als der andere sind vom italienischen Geschichtsphilosophen Beccaria beeinflusst. Joseph Priestley gab die Parole aus, die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl und Jeremy Bentham hat diese utilitaristische Grundformel Humes und Priestleys in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung gerückt und damit die Lehre von der Maximisation der Glückseligkeit begründet.

Die Fragmente seiner Essais über das internationale Recht, die aus den Jahren 1786—89 stammten, und laut testamentarischer Verfügung erst später veröffentlicht werden durften, enthalten einen vollständigen Entwurf zu einem ewigen Frieden, der sich, wie man sofort vermuten darf, auf dem Utilitaritätsprinzip aufbaut. Dieses Projekt bildet eine Analogie zum Projekte St. Pierre's und Immanuel Kants.

---

[1]) Krieg, Du Sohn der Hölle,
Gebraucht zum Werkzeug von des Himmels Zorn.
Shakspeare, Heinrich VI.

[2]) Nach Kants Zitat. Werke Bd. I, S. 297 der Hartensteinschen Ausgabe.

[3]) L. Stein Die soziale Frage, 2. Aufl., S. 368.

Bentham ist vor allem bestrebt, die Ursachen des Krieges zu erforschen. Seiner Meinung nach lassen sich die Ursachen des Krieges siebenfach erklären.

Die Fragmente sind in vier Partien eingeteilt. Der erste Teil dieser Fragmente befasst sich mit dem internationalen Recht im allgemeinen, der zweite mit den Dingen und Jurisdiktion der Staatsgesetze, der dritte mit dem Krieg und seinen Ursachen und der vierte endlich enthält einen Entwurf zu einem ewigen Frieden. Bei der Erörterung und Auseinandersetzung der rechtlichen Grundsätze, die die internationale Politik zur Basis haben muss, wirft Bentham die Frage auf, welches Ziel wird jedermann bei der Abfassung eines solchen Gesetzbuches im Auge haben. Als Utilitarier hat Bentham eine Antwort auf die Frage: Die allgemeine Utilität der Völker. Sind die Rechtslinien der allgemeinen Utilität festgestellt, dann hat der Gesetzgeber leichtes Spiel. Vor allem muss das politische Gleichgewicht hergestellt werden. Der Zweck heiligt nicht die Mittel, aber das Endziel bestimmt sie. Wie muss sich da ein Fürst einem benachbarten Volke gegenüber verhalten, wenn er lediglich das Wohl seines eigenen Volkes im Auge hat? Wird er endlich dazu gelangen sein Nachbarvolk so zu behandeln, wie einst die Römer und Griechen ihre Nachbarvölker . . . . Eine solche Politik muss aber zu Reibungen und Konflikten führen, die den Krieg nach sich ziehen. Und im Krieg waltet das blinde Schicksal. Andererseits wird der Fürst bei einer solchen engherzigen Politik auf einen heftigen Widerstand der öffentlichen Meinung stossen, ähnlich dem Widerstand der unterdrückten Einzelindividuen in der engern Gesellschaft. Diese politischen Disharmonien führen zu scharfen Konflikten . . . . Auf diese Weise muss ein weitblickender Fürst ein solches Verhalten seinen Nachbarn gegenüber an den Tag legen, von dem er keine schlechten Folgen weder für seine Person und sein Volk noch für das andere Volk zu befürchten hätte. Und dieses Verhalten muss darin bestehen, indem er den besonderen Zweck mit dem allgemeinen harmonisch vereint und das allgemeinste Ziel im grössten Glück aller unsere Erde bewohnenden Nationen sucht. Diese Grundlinie des allgemein Nützlichen ist die Basis der von Bentham zu befolgenden Politik. Wird eine solche Politik befolgt, dann muss ein internationaler Kodex folgendes berücksichtigen:

1. Die allgemeine Nützlichkeit, sofern sie nicht geeignet ist der besonderen Nation einen Schaden zuzufügen, muss als das höchste Gut angesehen werden.

2. Die allgemeine Nützlichkeit, insofern sie geeignet ist allen Nationen das grösste Gut zu sein, vorbehältlich, was man dem eigenen Wohlsein schuldet.

3. Die allgemeine Nützlichkeit, sofern sie nicht geeignet ist anderen Nationen Schaden zuzufügen, ausgenommen was man dem Wohlsein dieser Nation schuldig ist. Kurzum, man muss bei der endgültigen Reaktion dieses Kodex zwei Dinge im Auge behalten: Die Pflichten anderen Nationen gegenüber, und die eigenen Rechte, die man geltend zu machen hat. Werden aber diese Elementarrechte verletzt, wie verschafft man sich da Genugtuung? Bis jetzt war der Krieg das einzige Mittel, mit dem man jede Rechtsverletzung zu korrigieren pflegte. Der Krieg ist aber ein Uebel und macht man ihn, dann setzt man sich den Verwickelungen des Uebels aus. Der fünfte Gegenstand eines internationalen Kodex muss es sein, die Vorrichtungen bei einem Krieg, wenn er einmal unvermeidlich ist, so zu treffen, dass er möglichst wenig Uebel anrichtet und mit dem gesuchten Zweck vereinbar ist.

Der grosse Gesetzgeber muss suchen zum allgemeinen Wohle der Nationen beizutragen und wie die Gesetzgebung des Staates das allgemeine Wohl der Staatsbürger im Auge hat, so muss der internationale Gesetzgeber das Wohl aller Völker im Auge haben. Er hat zwei Aufgaben zu erfüllen: allgemeine internationale Delikte zu verhindern und das allgemein Nützliche tunlichst zu fördern.

Er muss jede politische Aktion, die geeignet ist zwischen den Völkern den Frieden zu stören und politische Reibungen heraufzubeschwören, als ein politisches Verbrechen ansehen und demnach vorgehen. Zu diesen Aktionen rechnet Bentham die Schliessung einer Welthandelsstrasse, die Schliessung eines Meeres für fremde handeltreibende Nationen etc. Ebenso muss er es als Vergehen ansehen, wenn ein Volk, beziehungsweise sein Vertreter sich weigert, dem andern Volke eine Gefälligkeit zu erweisen, wodurch die andere Nation zu Schaden kommt, während die um die Gefälligkeit ersuchte Nation bei der Leistung des Dienstes der andern Nation keinen Schaden erleidet.

Was ist der Krieg? Er ist eine Prozedur, durch welche die eine Nation ihre Rechte auf Kosten der andern Nation geltend zu machen sucht. Aus diesem Grunde müssen die Gesetze des Friedens den wesentlichen Inhalt des zu schaffenden internationalen Kodex bilden.

Bentham fasst die Ursachen des Krieges wie folgt zusammen:

1. Die Ungewissheit der Sukzessionsrechte.

2. Der Ausbruch innerer Unruhen in dem benachbarten Staat infolge der Uneinigkeit über die Thronfolge.

3. Die Unbestimmtheit in der geographischen Umgrenzung der Staaten.

4. Die Unsicherheit und Unbestimmtheit über die Rechte auf von mehreren Nationen gemeinsam entdeckten Ländern.

5. Die Eifersucht und der Neid, der durch jüngste oder schon ältere Anexionen hervorgerufen wird.

6. Der Hass und die religiösen Vorurteile.

7. Alle Ursachen, welche zu politischen Auseinandersetzungen zwischen zwei benachbarten Staaten führen.

Als Mittel den Krieg einzuschränken, schlägt er folgende Massnahmen vor:

1. Die sofortige Kodifikation aller ungeschriebenen Gesetze, die schon im Brauche sind.

2. Ueber alle Punkte, die noch rechtlich nicht genügend geklärt sind, neue Vereinbarungen zu treffen, beziehungsweise neue internationale Gesetze zu schaffen, um jeden internationalen Rechtshändeln vorzubeugen.

3. Die Vervollkommnung des Stils der Gesetze und der darauf bezüglichen Akten. Wie viele Kriege, sagt er, hatten ihre alleinige Ursache darin, dass man sich wegen der Unklarheit der Sprache, über eine Abmachung oder ein Gesetz nicht verständigen konnte? Bentham sieht aber selbst ein, dass die von ihm vorgeschlagenen Mittel zur Verhinderung des Krieges ungenügend sind und verfasst daher als Supplement einen Entwurf zu einem ewigen Frieden. Sein Entwurf zum ewigen Frieden setzt die Verwirklichung zweier Grundvorschläge voraus, ohne die die Schaffung einer Friedensorganisation unmöglich ist.

Diese Elementarvorschläge sind: die Reduktion der Militärgewalten aller europäischen Mächte und die Emanzipation der Kolonien. Eine Reduktion der Militärgewalt ist deshalb unumgänglich, weil wir es bei der Organisierung des Friedens nicht mit einer, sondern mit allen Mächten zu tun haben. Je grösser die Teilnehmer und Mitglieder dieser Organisation, desto schwieriger und verworrener die Lage, desto mehr Verwickelungen. Indessen sind die Hindernisse, so unüberwindbar sie im ersten Augenblick auch erscheinen mögen, doch überwindbar. Er denkt zunächst an eine allgemeine Abrüstungskonvention. Aus Beispielen aus der Geschichte weist er nach, dass eine ehrliche Vertrags- und Konventionspolitik immer von gutem Erfolg begleitet war.

Bentham ist weit davon entfernt, alle Kriege auf Konto der Fürsten zu setzen. Er sieht vielmehr ein, dass der moderne Krieg in unserem Kolonial- und Handelssystem begründet ist. Um dem modernen Kriegsübel zu steuern und anderseits die Kriegslasten zu verringern, schlägt er die vollständige Emanzipation der Kolonien vor. Die Kolonien, behauptet Bentham, bringen immer direkt

oder indirekt Verluste, niemals Gewinn. Die Kosten für ihre militärische Fortifikation, ihren militärischen und maritimen Schutz übersteigen in jedem Falle den ökonomischen Gewinn, den das Mutterland von ihnen zieht. Nur unsere falsche Kolonialpolitik zwingt uns jedes Jahr Millionen für unsere Marine auszugeben. Zu welchem Zwecke unterhält z. B. Frankreich eine Marine? Nur wegen seiner Kolonien. Um mit den Piraten des Mittelmeeres fertig zu werden bedarf es nicht einer so grossen Marine. Im Falle eines Krieges zwischen England und Frankreich wird England in erster Linie die französischen Kolonien annektieren. Hätte Frankreich keine Kolonien, dann müsste es England mit der Kolonialmacht aufnehmen, was England aus vielfachen Gründen nicht tun wird. England kann diese oder jene französische Kolonie okkupieren, nicht aber das französische Territorium auf dem Kontinent. Denn das ist sowohl aus militärischen als aus politischen Gründen unmöglich.

Nur mit der beiderseitigen Emanzipation der Kolonien wird jeder Casus belli zwischen diesen beiden Ländern verschwinden. Er beruft sich in bezug auf die Emanzipation der Kolonien auf keinen geringeren als auf Turgot, der selbst die Emanzipation der französischen Kolonien für unvermeidlich hielt.

Neben der Befreiung der Kolonien muss das internationale Recht korrigiert werden und zwar muss es eine solche Fassung erhalten, dass es geeignet ist, die allgemeine Achtung zu gewinnen. Mit Rücksicht auf die Rückständigkeit der nationalen Moral und in Anbetracht dessen, dass noch die Macht über dem Recht steht, muss alles getan werden, um das Ansehen des internationalen Rechts zu heben.

Wenn aber mit der Reduktion der Militärmacht, und die Emanzipation der Kolonien die Ursachen des Krieges vermindert werden, der Keim des Krieges ist damit noch nicht erstickt. Um den Krieg gänzlich aus der Welt zu schaffen, bedarf es vor allem eines grossen, unparteiischen Tribunals, das völlig unabhängig zu der Pazifizierung der Gesellschaft beitragen muss. Analog dem Zivil- und Strafrecht muss auch das Völkerrecht seine Institutionen haben, durch die allein seine strikte Anwendung aufs praktische Leben möglich ist. Wenn zwei Nationen in Konflikt geraten, muss eine höhere Instanz über die Rechtlichkeit der Forderungen der einen oder der anderen Nation entscheiden. Bis jetzt waren die beiden Ankläger auch ihre eigenen Richter, und gibt man das Völkerrecht zu, wird man auch gestehen müssen, dass die bisherige Praxis des Völkerrechts jeder Prozessordnung entbehrte. Gebet dem Völkerrecht jene Prozessordnung anderer Rechtsdisziplinen und der Krieg wird verschwinden. Dies ist aber nur möglich, wenn ein internationales Tribunal errichtet wird. Beruht der Krieg auf einem Konflikt der Kollektiv-Syllogismen, so wird

dieses zu errichtende Tribunal im Moment, wo die Macht es als nächste völkerrechtliche Instanz ansieht und sich seinem Urteil fügt, den Krieg für alle Zeiten eliminieren. Der richterliche Urteilsspruch wird auch die Ehre der Nation retten. Die Errichtung eines solchen Staatentribunals setzt eine föderative Staatenorganisation voraus und, dass dieses föderative Prinzip, resp. seine Verwirklichung schon viel Segen gebracht, ist aus dem Deutschen Reich, den Vereinigten Staaten Amerikas und der Schweizer Staatenföderation zu ersehen. In dieser Beziehung ist er mit St. Pierre einig. Dem zu errichtenden Tribunal müssen folgende Rechte zustehen: 1. Den Urteilsspruch zu fällen, 2. das gefällte Urteil in beiden Ländern, auf die es Bezug hat, zu veröffentlichen, und 3. nach dem Ablauf einer festgesetzten Frist, den widerspenstigen, wortbrüchigen Staat in den Bann zu tun.

Das internationale Tribunal führt den Namen Kongress oder Generaltag und wird von jeder Regierung durch zwei Delegierte vertreten.

Jedes Mitglied des Generaltages verpflichtet sich, ein gewisses Heereskontingent dem Universaltag zur Verfügung zu stellen, um die Exekution des Schiedsspruches des hohen Universaltages zu sichern. Indessen glaubt Bentham nicht einmal, dass man zu solchen Gewaltmitteln, wie militärische Hilfe, wird Zuflucht nehmen müssen. Indem man dem Universaltag die Publikmachung seiner Urteile einräumen wird, wird man später, um die Exekution zu sichern, nur zu einem Mittel greifen müssen — zur Presse. Um zu beweisen, dass auch dies keine Chimäre ist, führt er ein Beispiel aus der Geschichte des russisch-schwedischen Krieges von 1788 an. Ein grosser Teil der Schweden betrachteten jene Kriegserklärung an Russland als eine Verletzung der Konstitution und die Offiziere verweigerten daraufhin ihrem obersten Kriegsherrn den Gehorsam, so dass er gezwungen war sich mit seinen Truppen bis an die Grenze zurückzuziehen und einen Tag einzuberufen. Dieser fast unbedingte Glaube an die öffentliche Meinung und an die Zukunft gibt dem Projekt einen grossen ethischen Anstrich. Im allgemeinen ist er zwar über St. Pierre nicht hinausgekommen, ja der alte Abbé war noch konsequenter in seiner Art, aber der Unterschied zwischen dem Schüler Cartesius und dem grossen Utilitaristen ist doch sofort zu erkennen. Ueber Benthams Projekt weht ein sittlicher Zug, er geht zwar als Utilitarier vom Nützlichen aus, aber das Nützliche und das Gute fallen bei ihm zusammen. Freilich fehlt seinem pazifistischen System auch die Geschlossenheit und präzise Abrundung, die St. Pierre auszeichnet. Es ist aber die grösste Ironie des Schicksals, das Bentham sein Projekt kurz vor Ausbruch der grossen französischen

Revolutionskriege abgefasst hatte, und gerade in jenen grossen Kriegen, die auch auf Goethe nicht ohne Eindruck blieben, hat man die Anwendung jener bis dahin zu Recht bestandenen völkerrechtlichen Praxis vermisst. Der Unterschied zwischen Abbé St. Pierre und Bentham, von dem soeben die Rede war, bedeutet aber einen Fortschritt auf dem Gebiete des formalistischen Pazifismus. Mit Kant hat dieser Fortschritt seine höchste Spitze erreicht.

Jeremy Bentham reiht sich würdig sein Landesgenosse, der Naturforscher und grosse Publizist Joseph Priestley an. Priestley verfasste kein pazifistisches System wie Bentham, aber er trat für die Friedensidee nicht minder ein als Bentham. Er verhält sich zu ihm wie etwa Herder zu Kant. Auch Herder hat keine Friedensentwürfe verfasst, und doch ist sein Name mit der Friedensidee eng verbunden. Joseph Priestley, der Verfasser der Essai of the first principles of government und der „Institutes" ist seiner Veranlagung des Geistes nach in vieler Beziehung Herder ähnlich. Gleich Herder ist er feinfühlig und von einem unvergleichlichen Edelsinn. Während aber Herder die Friedensidee als Historiker und Humanist fasst, hat sie bei Priestley einen religiösen und sittlichen Anstrich. Auch für Priestley ist der Staat ein ethisches Institut, das sich nicht kompromittieren darf. Als ein eingefleischter Evangelist und Freund des Prophetismus war für ihn die Frage Krieg oder Frieden von vornherein entschieden. Der Frieden ist der normale Zustand und der Friede soll herrschen. Indessen hat auch bei Priestley die Friedensidee ein System. Priestley ist in erster Linie ein religiöser Humanist. Er spricht von einer tolarence universal[1]), wie viele seiner Landesgenossen spricht er vom Volkswohl, von Gesetzlichkeit und Gleichheit vor dem Gesetz. „Salus populi suprema lex est." Er ist ganz und gar kein Freund der Monarchie und in seiner Staatslehre hebt er zwei Momente hervor, die seinen Staat in das richtige Licht rücken. Political liberty und civil liberty. Ohne bürgerliche und politische Freiheit ist der Staat eine Kaserne. Trotz seiner tiefen Religiosität duldet er keine Verschmelzung von Kirche und Staat, er will eine Trennung der Gewalten und beruft sich daher auf den neutestamentarischen Spruch, give to Caesar the things that are Caesare's and to God the things that are God's.

Priestley hat, wie bereits hervorgehoben, keine Friedensentwürfe verfasst, aber sein ganzes geistiges, literarisches Schaffen ist ein Friedensentwurf. Er fängt mit dem Menschen im Staate an, lehrt uns, wie dieser Mensch für den Frieden erzogen werden soll, welche Politik der Staat treiben muss, um das pazifistische Ziel zu

[1]) The essai of the first principles of government.

erreichen. Ob Priestley über das Verhältnis von Staat und Kirche, von Schule zu Staat, von einem Stand zum anderen spricht, überall hat er nur eine Absicht: den Frieden. Und wenn je jemand in England zur Popularisierung und Verbreitung der Friedensidee beigetragen, so war es Joseph Priestley.

Die Friedensidee in Deutschland.

Während die Friedensidee in Frankreich und England schon in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts ihre eifrigen Förderer und Verbreiter gefunden, tritt sie uns in Deutschland erst in der letzten Hälfte des Jahrhunderts entgegen. Sie trat in Deutschland dann auf, als die Schriften, welchen Rousseau seinen Weltruf verdankt, schon längst in aller Händen waren. Der eigentliche Grund für ihr spätes Auftreten in Deutschland war die Vulgarisierung der Leibnizschen Teleologie. Auch dürften die naturrechtlichen Haarspaltereien eines Wolf und Wattel dazu beigetragen haben. Aber die Vulgarisierung der Leibnizschen Teleologie ist als die Hauptursache für diese unerquickliche Erscheinung anzusehen. Die Welt war die beste aller möglichen Welten, und in der Freude über das Walten einer weisen und guten Ordnung in der Welt, vergass man ihre Uebel. Wo dieser teleologische Ueberschwang sich legt, und einem nüchternen Weltbegreifen Platz macht, wie z. B. bei Genisser, tritt auch die Friedensidee mehr in die Erscheinung. In der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird der Teleologismus in Deutschland durch den Skeptizismus auf der einen Seite, und durch den auf Rousseau zurückgehenden Kulturpessimismus andererseits verdrängt. Und je mehr der Teleologismus zurücktritt, desto mehr tritt die Friedensidee auf.

Es wird sich uns im Laufe der Darstellung ergeben, dass kein anderer als Rousseau der Inspirator der Friedensidee in Deutschland war, wenn es auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass auch St. Pierre schon früh die Friedensidee in Deutschland beeinflusst hat. Dahin gehört vor allem die schon 1752 erschienene Schrift eines Göttingers über den ewigen Frieden[1]. Die Friedensidee in Deutschland im 18. Jahrhundert weist zwei Perioden auf. Die Vorkantsche und die Kantsche. Von den grossen Trägern der deutschen Kultur, die noch vor Kant zu der Friedensidee Stellung genommen haben, sind zu nennen: Wieland, Herder, Lessing, der Basler Iselin und Schiller. Die vorkantische Periode

[1] Tozius: Die allgemeine christliche Republik nach den Entwürfen Heinrichs IV. Göttingen 1752.

steht ganz unter dem Einfluss und dem Banne Rousseaus. Auch auf Kant selbst hat Rousseau keinen geringen Einfluss ausgeübt. Nach dieser Lage der Dinge erscheint zunächst die Friedensidee in Deutschland als der Ausfluss geschichtsphilosophischer Kalkule. Das kosmopolitische Weltbegreifen jener Männer lässt die Frage nach der Wünschbarkeit oder Möglichkeit des politischen Völkerfriedens gar nicht aufkommen. Wieland z. B. setzt uns seine Stellung zur Friedensidee wie folgt auseinander: Die Kosmopoliten sind in des Wortes höchster Bedeutung Weltbürger, alle Menschen und Völker sind Glieder einer grossen Familie. Es gibt nur einen Staat, das Universum, das für unzählige Wesen Raum hat. Die Kosmopoliten sind über jedes religiöse und nationale Vorurteil erhaben, und sie haben nur ein Ziel im Auge, das Uebel zu vermindern und das Wohl zu vermehren. Und in seiner Schrift „Gespräche unter vier Augen" lässt er sich näher über diese Frage aus. Sein Ideal ist eine Weltrepublik, oder wenn man will eine Universalmonarchie, aber eine Universalmonarchie, in der die Vernunft der König ist. Wieland war zu sehr Dichter, als dass er auf Einzelheiten seiner Weltmonarchie eingehen könnte. Er hat uns nur in grossen Umrissen den Weg angezeigt, den er zu gehen bestrebt war. In dieser Anzeige erkennen wir das Kind seiner Zeit; die breite, behäbige Weltbürgerlichkeit, die erst die Romantik mit ihren ausgesprochen nationalen Bestrebungen und Hegel ausser Kurs gebracht haben. Wesentlich anders verhält es sich mit Lessing, wenn wir auch bei ihm ähnlichen Anschauungen begegnen. Lessing legt dieselben universellen Auschauungen an den Tag, in der Politik wie in der Theologie, Kritik und Philosophie. Das Wort dieses grossen Deutschen hat mehr Wert, als das eines Wieland. Lessing konnte es Gleim nicht verzeihen, dass er sich von Friedrich des Grossen Kriegstaten so hinreissen liess und dass bei ihm der Dichter vom Patrioten absorbiert wurde. Es wäre aber töricht, Lessing des Unpatriotismus zu zeihen. Lessing, der Vorkämpfer für die Emanzipation des deutschen Geistes, für die Selbständigkeit seiner Kultur, war ein Patriot in des Wortes weitester Bedeutung. Aber die Liebe zum engeren Vaterland, meint Lessing, darf der Humanität keinen Eintrag tun. Er betrachtet die Zersplitterung des Menschengeschlechts als die Ursache aller Kriege. Die Vereinigung der Einzelindividuen durch die Staaten war immer eine Ursache der Teilung. Jedes politische Gebilde übersieht die politischen Interessen der Allgemeinheit und will jemand eines seine Sonderinteressen mit den Interessen der Allgemeinheit identifizieren, so kommt es immer zu Reibungen, zu Konflikten und endlich zum Kriege. Im Kriege wird das Band, das alle Menschen umschlingt, zerrissen. Keine geringere Ursache des Krieges

ist die Lokalisierung der Religion und der Sitten, die auch in ihrer Entwicklung zerstörende Elemente schaffen. Aber wie dem politischen und religiössozialen Uebel entgegenarbeiten?

Die Methode Lessings, den Frieden und die Eintracht unter den Menschen herzustellen, ist mehr als eigenartig. Er glaubte, die philosophische Freimaurerei wird, wenn nicht die Uebel ganz aus der Welt schaffen, sie doch mindestens neutralisieren und ihre Ausbreitung verhindern. Er lässt den Patriotismus gelten, aber die Liebe zum Vaterland darf die Liebe zur Menschheit nicht beeinträchtigen. Man kann gleichzeitig Patriot und Weltbürger sein. Dies ist ein echter Rousseauscher Gedanke[1]).

Fast in denselben Fussstapfen wandelt Herder. Mit Rousseau nimmt er an, dass der Mensch von Natur aus gut ist. Er ist der würdigste Vertreter der Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts. Jeder von uns bildet einen Teil der Menschheit, die Menschheitsidee wohnt uns inne, und unsere Bestimmung auf Erden ist es, diese Menschheitsidee in uns zu pflegen und zu entwickeln. Herder ist Historiker, vor allem aber Geschichtsphilosoph. Als solcher untersucht er die Natur der Menschen und der Völker. Als Historiker hat er feststellen können, dass die Menschheitsidee schon an der Schwelle unserer Kultur gelebt hat. Er weist auf Homer hin, der die wilden Kämpfe des heroischen Zeitalters schildernd von einem tiefen Mitgefühl für die Opfer ergriffen ist. Seine Parole lautet: Alle müssen mitarbeiten an dem Glücke aller und das Glück der Menschheit ist von den Bemühungen aller Einzelindividuen abhängig. Das Uebel kommt nicht von aussen, sondern von innen, von uns. Wollen wir dem Uebel steuern, dann müssen wir alle jene wilden Instinkte des Egoismus, wie Herrschsucht, Tyrannei, Bosheit u. s. w. abtöten. Wir allein sind für die Uebel verantwortlich und wir allein können sie beseitigen. Oder mit Herder gesprochen, „Gott hat Humanität zum Zwecke der Menschennatur gemacht, und damit unser eigenes Schicksal in unsere Hände gelegt“ [2]). Wir tun Herder in keiner Weise Abbruch, wenn wir daran erinnern, dass er mit der Durchführung dieses Gedankens erkennen lässt, welche tiefe Wurzel die Worte Rousseaus in seinem Herzen geschlagen haben. Herder hat zwar das Bild St. Pierres in Deutschland erneuert, hat St. Pierres Ansichten geteilt, war aber zu viel Aesthet, um durch einen selbständigen „Entwurf“ mit dem guten Abbé in die Arena zu treten. Und dann gebrach es seinem Geist an der nötigen Präzision, Trockenheit, kühler Kritik und Bureaukratismus, um einen

---

[1]) Vergl. Rousseau, Discours sur l'origine etc. Oeuvre I. p. 294.

[2]) Ideen XV. I.

Entwurf abzufassen. Seine Lehre von der Humanität, die teilweise auf Rousseau zurückgeht, hat aber nicht minder zur Verbreitung der Friedensidee beigetragen, als viele Entwürfe heisssporniger Weltverbesserer. Wir glauben Herders Stellung zur Friedensidee nicht besser charakterisieren zu können, als indem wir seine Stellung zu der grossen Utopie St. Pierres pazinieren. St. Pierre ist für ihn kein Träumer, weil seine Träume die Träume „eines jeden honetten Menschen sind". Wenn der gute Abbé jetzt auferstehen würde, würde er sehen, dass seine Wünsche das Gemeingut aller grossen Geister geworden sind [1]).

Während aber Wieland und Herder mit der Beteuerung ihrer Weltbürgerlichkeit sich begnügten und das Kriegsphänomen unmittelbar gar nicht berühren, folgt Herder dem Zuge seiner grossen französischen Zeitgenossen und lässt sich scharf gegen den Krieg aus. In seinem Kampfe gegen den Krieg hat er nur einen Gesinnungsgenossen, Thomas Abt, der, selbst von Rousseau und Milton beeinflusst, gegen den Krieg zuwerke geht.

Wir sprechen das Wort Krieg aus, wie der Arzt das Wort Pest. Wenn wir beim Aussprechen des Wortes auch der unzähligen Opfer gedächten, die er erfordert, würden wir seiner mit weniger Ruhe Erwähnung tun. Die bête humaine hegt fast eine religiöse Furcht und Anbetung vor der wilden Gewalt und daher die Erscheinung, dass man die grossen Eroberer zu aller Zeit mit Ruhm bedeckt und ihnen eine fast mystische Ehrfurcht entgegengebracht. Die Menschen lieben Gott, verehren ihn, nicht sowohl seiner göttlichen Milde und Barmherzigkeit wegen, als vielmehr weil er sich im Donner und Blitz und wilder, zügelloser Kraft der Naturgewalt offenbart. Aber, wer sieht nicht ein, dass solche Ansichten und Gefühle eines modernen, gesitteten Menschen unwürdig sind? Dass nur Barbaren und Wilden diese religiöse Scheu vor der brutalen Gewalt geziemt? Und im Gegensatz zu den Kirchenvätern, die in den Siegen der römischen Legionen die Vorbereitung zu der Ankunft Christi und die Ebnung des Weges für die Apostel erblickten, behauptet Herder, der römische Banditismus und Räuberei habe keine providentielle Bestimmung gehabt, denn es sei eine Blasphemie zu behaupten, dass die Wahrheit und die Tugend, um sich einen Weg zu bahnen, sich des Schwertes und des Dolches bedient hätten. Und es darf kaum wundernehmen, dass Herder die gewaltsame Bekehrung mancher Völker zum Christentum tief bedauerte. Er glaubte auch, dass diese gewaltsame Bekehrung der Kultur durchaus nicht zum Vorteil gereichte.

---

[1]) Briefe zur Beförderung der Humanität I., N. 41.

Für die Verhältnisse und Beziehungen der Völker zueinander gibt es für Herder einen Grundsatz, der zwar mehr populär als in Anwendung auf die Politik originell ist. „Was du willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu." Auf die Politik übertragen lautet der Grundsatz nach Herder: „Eure Nation muss für die andere Nation das tun, was sie von den andern verlangt, dass man für sie tue." Jede humanitäre Gegenseitigkeit schliesst Krieg aus. Der Friede ist und muss der normale Zustand sein. Es ist zwar Tatsache, dass bis heute der Krieg geherrscht, aber so bald man die Einsicht von seiner Gegensätzlichkeit zur menschlichen Natur gewinnen wird, wird er verschwinden. An die Gewinnung jener grossen Einsicht glaubte Herder, denn Vervollkommnung und Entwickelung ist das letzte Ziel, das Gott den Menschen gesteckt. Das Menschengeschlecht rastet nicht, sondern schreitet immer vorwärts, marschiert weiter, und treibt unaufhaltsam dem grossen Ziele entgegen. Kein Herkules wird es auf seinem grossen Wege aufhalten können [1]).

Ueberblicken wir nun Herders Lehren von Krieg und Frieden, so ergibt sich uns, dass zwei Elemente der Historie sein ganzes Denken beherrschen. Zunächst die Stoa mit ihrem Kreuzzug gegen den Krieg und ihre Lehre von der Soziabilität und Perfektibilität des Menschengeschlechtes und alsdann die grosse Kulturströmung seiner Zeit, die Weltbürgerlichkeit und der ethische Kosmopolitismus. Wie weit Rousseau auf ihn eingewirkt, ist ebenfalls genau zu übersehen.

Immanuel Kant.

Die Friedensidee, die während des ganzen 18. Jahrhunderts auf den drei Linien der europäischen Kultur eine ungeahnte Entwickelung erfuhr, fand am Ausgang des Jahrhunderts im grössten Kritiker aller Zeiten ihren eifrigsten und gleichzeitig aber auch ihren würdigsten Förderer. Bei Kant ist die Friedensidee entweder politisch gefasst, wie bei St. Pierre, geschichtsphilosophisch wie bei Rousseau, utilistisch wie bei Bentham oder wie bei William Penn religiös-politisch. Der geniale Vermittler zwischen dem Positivismus, Skeptizismus und Kulturpessimismus hat sich auch auf dem Gebiete des Pazifismus als der grosse Aussöhner manifestiert, indem er die Friedensidee an den Anfang seiner Ethik und Rechtslehre und an das Ende seiner Geschichtsphilosophie stellt. Als sein Entwurf zum ewigen Frieden 1795 erschien, war das kurzweilige Publikum nicht wenig enttäuscht. Die Sehnsucht nach Frieden und Ruhe war am

---

[1]) R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.

Ausgange des 18. Jahrhunderts so stark, dass man den Frieden, den ewigen Frieden, wie den Messias erwartete. Die Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts haben nicht minder zum Wachsen dieser Stimmung beigetragen, wie seine blutigen und grausamen Kriege. Und als Kant durch seine kantische Vertiefung des Friedensproblems es in die entfernten Regionen des abstrakten Denkens versetzte, war das Publikum mehr als enttäuscht. Kants „Entwurf", der auf den Baseler Frieden folgte, war das Werk einer langen Gedankenarbeit. Freilich hat St. Pierre nicht minder an seinem Werke gearbeitet. Aber St. Pierres Arbeit weist zu viel Spuren des Einflusses der Tagespolitik auf. Er wurzelte im täglichen Leben und hat aus dem täglichen Leben heraus geschaffen. Anders Kant. Er sieht von den Tagesereignissen und der Tagespolitik völlig ab. Für ihn kommt es mehr auf eine praktische Sitten- und Rechtslehre, als auf eine Aussöhnung der Ränke der Tagespolitik an. Und trotz des rein theoretischen Charakters seines Entwurfes, wäre es ungerecht, wie den Tatsachen nicht entsprechend, Kant der Phantasterei zu zeihen. Trotz seiner scheinbaren Gleichgültigkeit für die politischen Ereignisse seiner Zeit, die man aus seinen Schriften herauslesen könnte, nahm er reges Interesse an allen Geschehnissen des Tages. Er verfolgte den Verlauf der französischen Umwälzung, als die Dinge schon längst eine andere Wendung genommen hatten, als man in Deutschland erwartete. Dem ängstlichen Greis lag jede Einmischung in die Händel des Tages, und wäre es nur in der Form einer angewandten Geschichtsphilosophie, fern [1]).

Je weniger Kant öffentlich verlautbart hatte, desto mehr und weiter hat er gesehen. Es ist gewiss kein Zufall, wenn Kant in den Zeiten der ersten Koalition und der revolutionären Propaganda im Gegensatz zu St. Pierre das Prinzip der Intervention als mit der staatlichen Autonomie unvereinbar verwarf, wenn er das Auflösen der Söldnerheere verlangt und der aus allen diensttauglichen Staatsbürgern bestehenden resp. herzustellenden Miliz das Wort redet. Freilich ist auch er auf dem Gebiete der Politik mit sich selbst nie fertig geworden und seine Unschlüssigkeit in dieser Hinsicht hat später zu allerlei Missverständnissen seiner Interpreten und zu Angriffen gegen ihn selbst geführt. Einmal entscheidet er sich gegen das Widerstandsrecht und erklärt sich für die Theorie des leidenden Gehorsams, ein anderes Mal, in Anbetracht des Fortschreitens der Menschheit, erkennt er die historische Notwendigkeit der Revolution an. Schon in diesem Widerspruch selbst erkennen wir den grossen Kämpfer, die Kampfarbeit der Weltgeschichte. Er ringt mit dem Problem seiner Zeit und dieser

---

[1]) Fester, c. O.

Kampf bekundet, dass seine politischen Ideen nicht über Zeit und Raum erhaben sind, sondern, dass auch Immanuel Kant im Leben und seinem Kampfe wurzelte — —.

Der Keim zu der Friedenslehre Kants ist in seiner Metaphysik der Sitten zu suchen. Die Metaphysik der Sitten enthält die Gesetzgebung der Vernunft im Reiche der Freiheit. Diese Gesetzgebung hat ihr doppeltes Gebiet, die innere Gesinnung und die äussere Handlung. Mit anderen Worten, sie erstreckt sich auf die Tugend- und Rechtslehre. Hier haben wir es nur mit der Rechtslehre zu tun. Das Recht, ein unbedingtes Gesetz der Vernunft, erfordert zu seiner Verwirklichung die peremptorische Geltung im Staate. Folglich ist die Staatstheorie ein Teil der Rechtslehre und, wenn die Rechtsgesetze, die den Staat konstituieren, Vernunftgesetze sind, und ergo als solche a priori gelten, ist die innerhalb des Systemes der Vernunft sich ergebende „Form des Staates“, die eines Staates überhaupt, die der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinsamen Wesen zur Richtschnur dient[1]).

Das praktische Verhalten des Menschen gehört in das Reich der Freiheit, die mit der theoretischen Vernunft nicht zu erweisen ist und daher von der praktischen postuliert wird. Die von der praktischen Vernunft postulierte Freiheit muss als alleinige Bedingung angenommen werden, unter der die Tatsache des Sittengesetzes möglich ist. Wenn das Sittengesetz einerseits nicht für alle vernünftige Wesen Geltung hat, und anderseits den Grund seiner Befolgung nicht in sich trägt, ist es eben kein Sittengesetz. Das Sittengesetz, das wir in den mannigfachen Beurteilungen wirksam sehen, kann aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden, weil ihm sonst die unbedingte Geltung fehlte. Es ist aber nur dadurch möglich, dass es aus der Vernunft stammt, dass der Wille als reine praktische Vernunft sich selbst das Gesetz gibt, d. h. dass der Wille autonom ist. Diese Autonomie des Willens ist identisch mit der Freiheit und die Freiheit ist nicht Willkür, sondern das Vermögen der Vernunft, sich selbst Gesetze zu geben. So ist das Sittengesetz der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) der Freiheit, die Freiheit, die ratio essendi oder der Realgrund der Sittlichkeit[2]). In dieser Freiheitslehre wurzelt schon die Geschichte als Problem bei Kant und wir werden später sehen, wie sie den Endpunkt seiner Friedenslehre bildet.

Formell betrachtet, ist die Freiheit die Fähigkeit des einzelnen, nach Gutdünken zu handeln, ohne sich um die Meinung des andern zu kümmern. Wenn aber jeder von dieser seiner Fähigkeit absoluten

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 151—152.

[2]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Kirchm. Ausgabe. S. 31—32.

Gebrauch machen würde, wäre zu erwarten, dass dadurch die Freiheit der Einzelnen gehemmt, und ein der Entfaltung der berechtigten Freiheit ermöglichendes Zusammensein gestört würde, d. h. die Freiheit höbe sich damit selbst auf. Sie muss sich also im Interesse ihrer eigenen Existenz Schranken auferlegen. Innerhalb dieser Schranken liegt ihr Recht, ausserhalb derselben ihre Pflicht. Daraus folgt, dass das Recht eine Konsequenz der Freiheit ist, die Pflicht ein Gebot zu ihrer Selbsterhaltung. Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann [1]). Das Recht, wenn es keine graue Theorie bleiben soll, erfordert zu seiner Verwirklichung die öffentliche Geltung und den vereinigten Willen der kollektiven Einheit. Der Wille der Gesamtheit erhebt das Recht zum Gesetz und, indem er dies vollzieht, verwandelt er die des unbedingt geltenden Rechts zuvor entbehrende, natürliche Gesellschaft zu einer bürgerlichen, zu einem Staate, wo das provisorische Recht durch die Rechtsinstitutionen des Staates peremptorisch wird. Mit der absoluten, allgemeinen Geltung des Rechtsgesetzes tritt die Herrschaft der Gerechtigkeit ein. Der Staat ist eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen [2]).

Der Staat hat lediglich den Zweck, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, und nicht die Förderung der Glückseligkeit der Staatsbürger [3]). Die Glückseligkeit und das Wohl der Staatsbürger, sofern sie der Staat zu fördern versuchen könnte, wird zuweilen gegen die Bestimmung des Staates verstossen. Der Staat hat nur der Gerechtigkeit Genüge zu tun, und nicht dem Wohl und dem Interesse der Staatsbürger, es sei denn, er ist nicht auf den allgemeinen Vernunftsprinzipien aufgebaut und dem aprioristischen Rechts- und Freiheitsgesetz nicht genügend. Diese Mission des Staates schmälert in keiner Weise den Grundsatz: salus publica suprema civitatis lex est. Das öffentliche Heil, welches zuerst in Betracht zu ziehen ist, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert [4]), der Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien. Dabei kann es freilich geschehen, dass die Glückseligkeit im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen wird.

[1]) ibid. S. 151/52.

[2]) Theorie und Praxis. S. 120.

[3]) Jacob Burckhardt konnte Kant diese Staatslehre nicht verzeihen. Und Burckhardt war ein Kriegsapostel à la Hegel.

[4]) Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 157.

Für den rechtlichen Ursprung des Staates nimmt noch Kant den Vertrag an, denn man könne sich rechtlich das Entstehen der Konstitution eines Gemeinwesens nicht anders denken, als durch einen Vertrag, durch den alle Einzelnen sich verpflichtet haben, aus der wilden Ungebundenheit und schrankenlosen Freiheit des Naturzustandes herauszugehen, und ihre Freiheit nach von sich selbst gegebenen Gesetzen in der gesetzlichen Abhängigkeit eines bürgerlichen Zustandes zu betätigen.

Im übrigen hat die Vorstellung eines ursprünglichen Vertrages nur den Wert einer regulativen Idee.

Für uns ist die Feststellung der Tatsache von Wichtigkeit, dass der Staat, als Verwirklicher der Gerechtigkeit ein ethisches Institut ist, und demgemäss so handeln muss, dass er sich selbst nicht kompromittiert und seine Bestimmung verfehlt. Seine Pflichten und Rechte nach innen gehen uns an dieser Stelle nichts an, uns interessiert vielmehr sein Verhalten nach aussen.

Das Recht, als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann, ist eine allgemein gültige Forderung der Vernunft und soll für alle vernunftbegabten Menschen gelten. Recht und Gerechtigkeit würden erfüllt, wenn die ganze Menschheit nach der Idee eines ursprünglichen Vertrages sich einem gemeinsamen Gesetze unterordnen würde. Dadurch entstünde ein Völkerstaat, respektive Weltrepublik. Indessen wäre es unmöglich, ein so ungeheures Staatswesen zu regieren, noch weniger jedes Glied desselben genügend zu beschützen. Ein Völkerstaat oder eine Weltrepublik wäre noch aus einem andern Grunde unmöglich. Die Verschiedenheit der Sprachen, Religionen, Sitten, kurzum die Wirkungen der Individuation auf allen Gebieten des Lebens würden die Existenz einer Weltrepublik oder Völkerstaates unmöglich machen. So muss es organisierte Einzelvölker geben. Das selbstsüchtige, kriegerische Verhalten dieser Völker gegeneinander muss wie der Naturzustand der Menschen beurteilt werden, wo jeder von seiner Freiheit Gebrauch macht und in schrankenloser Willkür handelt, wodurch der eine die Existenz des andern untergräbt. Ein solches Leben aber widerspricht den Gesetzen der Vernunft. Wie die einzelnen Menschen, sollen sich auch die Völker nach der Idee eines ursprünglichen Vertrages vereinigen, zu einem Völkerbunde sich zusammenschliessen, in dem jedem sein Recht belassen wird. Die Gerechtigkeit muss das Verhältnis der Staaten zueinander beherrschen. Mit der Verwirklichung dieses Zustandes wird der Krieg aufhören und die Völker werden dann ihre Streitigkeiten auf dem Wege des Prozesses vor einem Völkerareopag und

nicht durch den Krieg entscheiden. Der Krieg ist der Zustand der Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, und kann niemals vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt werden[1]). Solange jene zu erstrebende Staatenvereinigung nicht existiert, ist der Krieg der einzige Weg auf dem ein in seiner Existenz bedrohter Staat sein Recht und seinen Bestand verteidigen kann. Der wegen des Mangels der Staatenvereinigung zulässige Defensivkrieg muss aber so geführt werden, dass durch ihn die Erreichung des grossen Zieles, des ewigen Friedens, nicht unmöglich gemacht wird.

Die erste Grundbedingung des ewigen Friedens ist die republikanische Verfassung. Die republikanische Verfassung macht den Kabinettskrieg unmöglich, denn in ihr müssen im Kriegsfalle alle Bürger die Zustimmung zum Kriege geben.

Ist der ewige Friede möglich? Die Natur selbst zwingt den Menschen auf die Bahn des Friedens, indem sie ihm ein Leben in Gesetzlichkeit diktiert, und die Natur selbst garantiert die Ausführbarkeit der Idee. Wie die vitalen Lebensinteressen die Menschen gezwungen haben, sich zu einem Staate zu vereinigen, so wird sie sie fernerhin zwingen, die Verwirklichung des ewigen Friedens herbeizuführen.

Die Idee des ewigen Friedens, wenn sie auch zunächst unausführbar erscheint, bleibt nichtsdestoweniger nicht nur als das Ziel, dem alle menschliche Entwickelung durch den Naturmechanismus entgegentreibt, sondern als ein Vernunftzweck und eine Aufgabe, zu deren Lösung sowohl die vernünftige Einsicht als das praktische Handeln der Menschen verpflichtet sind. Der ewige Friede ist das höchste politische Gut der vernunftbegabten Menschheit.

Hier müssen wir nun, um den Kantschen Entwurf, sowie die Friedenslehre bei Kant tiefer zu erfassen, mit seiner Geschichtsphilosophie ansetzen, in die seine Friedenslehre nicht weniger mündet als in seine Rechtslehre. Wir haben schon einleitend hervorgehoben, dass Kants Geschichtsphilosophie von Rousseau stark beeinflusst ist. Sowohl Rousseau als Kant schliessen sie optimistisch. Mit Rousseau erblickt er das höchste Gut in der Vereinigung von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Während aber für Rousseau der Mensch von Natur aus gut ist, behauptet Kant, der Mensch ist von Natur böse in Ansehung seiner Gattung. Er leugnet nicht die Anlage zum Guten beim Menschen, hält aber an den „Tücken des menschlichen Herzens fest“. In den ersten Anfängen erkennen wir das Böse im Menschen dadurch, indem wir bei ihm eine Unterordnung des Sittengesetzes unter die Triebfeder der Sinnlichkeit beob-

[1]) Herr Rechtsprofessor Stengel in München ist anderer Ansicht.

achten. Die Kantsche Freiheitslehre hat für die Theorie der Erbsünde keinen Raum und aus diesem Grunde vermag uns Kant selbst nicht anzugeben, wie die entgegengesetzten Kräfte entstanden sein mögen. Kant steht hier an der Schwelle eines historischen Pessimismus, aber der Glaube an die Möglichkeit der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlagen zum Guten, rettet ihn von jener möglichen Konsequenz. Die Freiheit des Willens gestattet und ermöglicht es dem Menschen, das zu werden, was er sein soll, „was er in moralischem Sinne ist". Der Mensch soll, wie jedes andere Geschöpf, eine Bestimmung auf Erden haben und sie auch erreichen. Diese Bestimmung, resp. ihre Erreichung, kann nur in der Gattung geschehen, das Einzelindividuum kann sie schon wegen der kurzen Umgrenzung seiner irdischen Laufbahn nicht erreichen. Unter den Naturanlagen des Menschen versteht Kant, im Gegensatz zu der Rousseauschen Perfektibilität diejenigen, welche auf den Gebrauch der Vernunft abzielen und die nur in der Gattung zur vollen Entwickelung kommen können. Der Mensch, wie wir ihn seit den ersten Anfängen kennen, sei von Anfang derselbe gewesen und nie wilder. Das Denken oder das Vernunftvermögen ist weder angeerbt noch angeworben [1]).

Die Geschichte der Menschheit ist nichts anderes, als eine Weltgeschichte des Geistes, als eine Entwickelung des Sittlichen im Tun und Lassen. Sobald sich der Mensch als vernünftiges Wesen in der Welt einfindet, resp. als freihandelndes Wesen, das Vermögen seiner Vernunft sich bewusst wird, sobald er begreift, dass er Zweck der Natur ist, tritt er aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit.

Die Entwicklung seines Vernunftvermögens läuft parallel mit der Entwicklung und Ausbildung seines sittlichen Bewusstseins. Seine vernünftige Ansicht stellt er vor die Alternative: Dem Bösen nachzugeben oder es zu bekämpfen und zu unterdrücken. Die Geschichte der Natur beginnt mit dem Bösen, die der Freiheit mit dem Guten.

Die Vorsehung hat es jedenfalls nur auf die Gattung, nicht aber auf die Glückseligkeit des Einzelindividuums abgesehen. Wenn man vom Fortschritt spreche, lasse man die Gattung nicht aus dem Auge. Allein wie ist der Fortschritt des Menschengeschlechtes zum Bessern zu beweisen? Den historischen Pessimismus oder wie Kant ihn „moralischen Terrorismus" nennt, verwirft er von vornherein, auch die Mendelsohnsche Stillstandstheorie verwirft er und er ist nur noch mit dem eudämonistischen Glauben an einen beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts zu rechnen geneigt. Allein auch diesen

[1]) Mutmassl. Anfang. 7, 1., 367 fg.

Glauben kann er in Anbetracht des radikal Bösen nicht ohne weiteres annehmen und er hält auch hier Kritik und Zweifel für berechtigt. Aus seiner Kritik der Mendelsohnschen Geschichtskonzeption lässt sich zunächst Kants eigene Meinung zu dieser Frage feststellen.

„Eine Weile diesem Trauerspiele zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein, aber endlich muss der Vorhang fallen.“ Kant vermisst in dieser sich ewig gleichbleibenden Welt jeden Sinn und Zweck[1]). Der Philosoph, der nur einen moralischen Beweis für das Dasein Gottes anerkennt, wird auch an dem Glauben des Fortschrittes festhalten[2]). Und es ist allen Ungläubigen zum Trotz ein für die strengste Theorie auch haltbarer Satz: „dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Bessern immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde.“ Die Tatsachen haben nachher dem greisen Philosophen recht gegeben. Die Begeisterung, welche die französische Revolution in Deutschland hervorgerufen hat, war ihm „ein vollgültiger Beweis für den moralischen Charakter der Menschheit“, wenigstens der Anlage nach[3]). Der Gedanke des Italieners Vico kehrt auch bei ihm wieder. Der Fortschritt wird unterbrochen, nicht abgebrochen.

Wie Kant den Begriff der Freiheit mit der Theorie des Zwanges vereint, setze ich als bekannt voraus, und will hier noch, bevor ich mit seiner Geschichtsphilosophie schliesse und zu seinem pazifistischen Formalismus übergehe, seine Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Mensch und Natur betonen. „Der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiss besser, was für die Gattung gut ist, sie will Zwietracht[4])“ und an einer anderen Stelle: „Wie die Bäume im Walde nur dadurch, dass sie direkt nebeneinander stehen, gerade wachsen — so werden Menschen im Naturzustande und in Freiheit krumm und krüppelhaft, aber in bürgerlicher Gesellschaft gerade[5]).“ Kant widerspricht der Annahme des Aristoteles, dass der Mensch nur ein geselliges Tier ist. Vielmehr leben „zwei Seelen in seiner Brust“. Er wird von zwei Trieben beherrscht, von einem geselligen und einem ungeselligen. Nur die Not treibt ihn aus seiner Isolierung heraus. Erst im Zu-

---

[1]) Was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der vor allem diesen Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und indem wir verzweifeln, jemals darin eine vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen. Ideen, Werke 7. 334.

[2]) Rousseau und deutsche Geschichtsphilosophie. S. 78.

[3]) St. d. F. Werke 10, 346.

[4]) Idee Werke, 7, 2, 270.

[5]) Reflektion, 212.

sammenleben gewinnt er die Einsicht einer Interessengemeinschaft. Jetzt leben noch die Menschen im Naturzustande, aber es ist nicht ausgeschlossen, dass sie später in einem allgemeinen Völkerbunde die Gewalt durch die Prinzipien des Rechts ersetzen werden. Und ist einmal jener Zustand erreicht und der Antagonismus der Kräfte in der Gesellschaft zur Errichtung eines vollkommenen Staates verschwunden, dann wird der Krieg, der bis jetzt ein Kulturfaktor war, einerseits durch die immer fortschreitende Kriegskunst eingedämmt, anderseits durch seine Entbehrlichkeit selbst verschwinden[1]).

Wir kennen nunmehr die theoretischen Voraussetzungen des Kantschen Pazifismus, die in seiner Rechtslehre und Geschichtsphilosophie und teilweise auch in seiner Ethik wurzeln. Ein ethischer und historischer Optimismus, ein eingewurzelter Glaube an den beständigen Fortschritt, die Auffassung des Staates als ethisches Institut haben ihn auf diesen Weg geführt. Was der Philosoph in seiner Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht angedeutet, in seiner Metaphysik der Rechtslehre tief durchdacht und in seinem „mutmasslichen Anfang“ gemutmasst, hat in dem 1795 erschienenen Entwurf zum ewigen Frieden formalistisch zusammengefasst und so der Friedensidee ein System, eine Form mit einem tiefen Inhalt gegeben. Aus dem Ton, in dem der Entwurf gehalten ist, gewinnen wir die Ueberzeugung, dass Kant selbst an die Verwirklichung des ewigen Friedens geglaubt hat. Die ersten sechs Präliminarartikel seien zum besseren Verständnis hier wörtlich angeführt.

Art. 1. Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

Art. 2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch oder Schenkung erworben werden können.

Art. 3. Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören.

Art. 4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden.

Art. 5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewalttätig einmischen.

Art. 6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, als da sind: Anstellung der Meuchelmörder (percussores), Giftmischer (venefici),

---

[1]) Mutmassl. Anfänge, 7, 1, 39 ff. Kritik der Urteilskraft, 4, 330.

Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats (perduellio), in dem bekriegten Staate.

Im Art. 1 macht Kant den Unterschied zwischen Waffenstillstand unter dem Schein des Friedens und wirklichem Frieden; den klugen Vorbehalt, den Krieg bei der besten günstigen Gelegenheit wieder aufzunehmen erklärt er für Jesuitenkasuistik, für unter der Würde der Regenten und der Minister stehend. Im Art. 2 wird auf die Würde des Staates Bezug genommen, anderseits soll er jedem Sukzessionskriege vorbeugen. Aber in der Hauptsache ist jeder Staat auch eine moralische Person und niemand hat das Recht, seine Existenz aufzuheben. In der Glosse zu diesem Artikel bemerkt noch Kant, da Personen und Sachen zweierlei sind, es nicht statthaft sein könne, Truppen des einen Staates an den andern zu verdingen; es entspricht nicht der Würde der Menschen. Die stehenden Heere bedrohen die andern Staaten mit dem Krieg, wodurch die andern Staaten gezwungen sind, immer in Kriegsbereitschaft zu sein. Neben diesen Kriegssteuerlasten, die wie ein Alp die Bevölkerung drücken, ist durch das stehende Heer der Friede immer problematisch.

Mit dem Art. 5 vollends setzt er sich in Widerspruch, bezw. in Opposition zu St. Pierre. Und nichts wirft so ein Licht auf die Grundverschiedenheit beider pazifistischen Systeme, als der Art. 5 des Kantschen Entwurfes. Kant hat im Gegensatz zu St. Pierre die Freiheit nicht dem Frieden geopfert. Zum Art. 6 bemerkt Kant selbst „Das sind ehrlose Strategemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte und die Feindseligkeit in einem Ausrottungskriege (bellum internecinum) ausschlagen würde.“

Der ganze Entwurf ist in sechs Präliminarartikel, die wir soeben angeführt, in drei Definitivartikel und zwei Zusätzen zusammengefasst. Wir können den ersten Definitivartikel übergehen, da uns sein Inhalt aus der Kantschen Rechtslehre bekannt ist. Der zweite Definitivartikel zum ewigen Frieden beschäftigt sich mit der Organisation des Friedens. Auch bringt Kant nichts mehr vor, was er nicht schon in seiner Rechtslehre in scharfen Umrissen gezeichnet hat. Er setzt nochmals auseinander, dass der Völkerstaat unmöglich, hingegen ein Völkerbund wünschbar und möglich ist. Hier geht auch der sonst so bedächtige und ängstliche Kant mit den Fürsten ins Gericht. „Der Glanz seines (des Staates Oberhauptes) besteht darin, dass ihm, ohne dass er sich selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nicht angeht, aufopfern zu lassen.“ Der Kriegszustand ist ein status naturalis und die heutigen Völker sind noch, indem sie immer im Kriege leben, aus die-

sem wilden Zustand nicht heraus. Der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, dass, da manche Stämme der letzteren von ihrem Feind gänzlich sind vergessen worden, die ersteren ihre Ueberwundenen besser zu benutzen wissen als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Untertanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen [1]). Solche kleine gallige Bemerkungen sind fast auf jeder Seite des Entwurfes zu lesen.

Der Friedenszustand kann ohne Verband der Völker nicht herbeigeführt werden und es muss einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund (foedus pacificum) nennen kann, der vom Friedensvertrag (pactum pacis) sich dadurch unterscheiden wird, dass dieser bloss einen Krieg, jener alle Kriege für alle Zeiten unterbinden wird. Dieser Bund hat lediglich den Zweck, die Freiheit und Sicherheit des eigenen und gleichzeitig die der andern Staaten zu garantieren. Die Ausführbarkeit (objektive Realität) dieser Föderalität, die sich auf alle Staaten erstrecken soll, wird von einer Republik, die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden neigt, ausgehen. Mit verführerischen Hoffnungen und süsslichem Optimismus ist's hier nicht getan. Der Friede muss eine Garantie in Form von Gesetzen und Zwang haben, denn „wenn ein Volk sagt, es soll unter uns kein Krieg sein, denn wir wollen uns in einem Staate formieren, d. h. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht“ — das lässt sich verstehen. — Wenn aber dieser Staat sagt „es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten mehr sein, obgleich ich keine oberste, gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein und ich ihr Recht sichere“, so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts verbinden muss“ [2]).

Unter Völkerrecht ist aber nicht zu verstehen ein Recht auf Krieg, sondern ein Recht auf Frieden. Nach dieser Definition des Völkerrechts darf es uns nicht wundernehmen, wenn Kant nicht nur wie Leibniz, sondern wie Voltaire auch Hugo Grotius verwirft. Er nennt ihn lediger Tröster. Sein Kodex entbehrt der geringsten gesetzlichen Kraft.

Der dritte Definitivartikel zum ewigen Frieden postuliert das Weltbürgerrecht, eine Forderung die seinerzeit gewiss berechtigt war,

---

[1]) Entwurf S. 17.

[2]) ibid.

heute aber schon längst von allen zivilisierten Staaten stattgegeben wird. Unter Weltbürgerrecht versteht Kant, was wir heute Freizügigkeit nennen. Der greise Kant war gewiss im Recht, als er ausrief: „Die Idee des Weltbürgerrechtes ist keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als des Völkerrechts, zum öffentlichen Völkerrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden."

Die Garantie für die Dauer und den Bestand des Friedens wird geschichtsphilosophisch begründet. Die Natur selbst wird für seine Erhaltung sorgen, sobald er einmal hergestellt. In einem, ich möchte fast sagen soziologischen Exkurs weist der Philosoph nach, wie die Natur für die Zerstreuung des Menschengeschlechts über den ganzen Erdball gesorgt, womit sie bekundet, dass der Mensch überall leben soll. Die Natur hat also das Menschengeschlecht geteilt, auseinandergetrieben, dieselbe Natur wird sie wieder vereinigen. Es ist der Handelsgeist, der sich immer mehr und mehr entwickelt und mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann. Weil unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten, die Geldmacht die zuverlässigste ist, so sehen sich Staaten, wenn auch nicht aus rein moralischen Gründen, veranlasst, den Frieden aufrecht zu erhalten. Ferner sorgt die Natur, dass die Antagonismen in der Gesellschaft von ihrer Kraft einbüssen, denn bei wachsender Kultur und Annäherung der Menschen zu grösseren Uebereinstimmungen in Prinzipien und Ansichten, müssen sich die Gegensätze, die bei Verschärfung zum Kriege führen können, mehr und mehr abschwächen. Auf diese Art, so schliesst Kant seinen Entwurf zum ewigen Frieden, garantiert die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden, freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht gelangt und es zur Pflicht macht, zu diesem nicht bloss chimärischen Zweck hinzuarbeiten.

Im zweiten Zusatz, „geheimer Artikel zum ewigen Frieden" ist noch eine Forderung enthalten, die besagt, die Maximen der Philosophen über die Bedingungen des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden.

So die Lehre Kants vom ewigen Frieden. Jeder, der unserer Darstellung der Friedensidee im 18. Jahrhundert aufmerksam gefolgt ist, wird selbst den Unterschied zwischen St. Pierre, Rousseau, Bentham und Kant erkennen. Er hat zwischen seinen drei Vorläufern vermittelt, das vorgefundene Material verarbeitet und so den Inhalt, den er vertieft und erweitert, mit der Form versöhnt. Im Entwurf kehren St. Pierresche, Rousseausche und Benthamsche

Gedanken wieder. Ueber jeden dieser drei ist er hinausgekommen. St. Pierre gegenüber betont er schärfer den ethischen, Bentham gegenüber den rechtlichen Moment und Rousseau, der am Ende der Friedensidee jede Form geraubt, übertrifft er, indem er die Form wieder rehabilitiert. Leibniz hat die Friedensidee vom Gesichtswinkel Ruhe oder Bewegung erörtert und blieb daher auf halbem Wege und zwar sowohl in der Theorie als in der Praxis. Kants unsterbliches Verdienst ist es, der Friedensidee ihre tiefste rechts-moral- und geschichtsphilosophische Begründung gegeben zu haben. Und es hat einen tieferen Grund, dass in wenigen Jahren nach dem Erscheinen des Entwurfs die Friedensbewegung ansetzt. Dass Kant selbst bei aller Reserve an die Verwirklichung der Friedensidee geglaubt, steht für uns ausser Zweifel. Sie ist zu tief in seiner Weltanschauung begründet und sie ist bei ihm kein Luxus einer optimistischen Gemütsstimmung. Der Friede ist für ihn nicht Mittel, sondern Zweck, ja der Menschheit letztes Ziel.

Die Friedensidee im 19. Jahrhundert [1].

Liberté, Egalité, Fraternité — diese mächtigen Akkorde der Symphonie der französischen Revolution durchschwirrten noch irr die Lüfte, als der „Weltgeist zu Pferd“, wie aus dem Schosse des Abgrunds emporgestiegen, Europa mit seinem wilden Schwertgeklirr und Schlachtenlärm betäubte und jene mächtigen Akkorde übertönte: Napoleon Bonaparte. Dieser grösste und wildeste aller Individualisten ist aus einem Zeitalter herausgewachsen, dessen Grundcharakter man den Kampf gegen den Individualismus bezeichnen kann, ein Zeitalter dessen gewaltiger Universalismus alle Grenzpfähle der Geschichte zu verwischen sich anschickte, und doch hat dieses universalistische und antiindividualistische Zeitalter einen Napoleon herausgezüchtet. Gibt es eine grössere Ironie des Schicksals?

Am 14. Mai 1790 erklärt die Nationalversammlung die Abschaffung des Krieges, 1795 erscheint Kants Entwurf zum ewigen Frieden, 1796 schickt der Baron Bourgoing seinen Friedensruf in die Welt [2], 1797 erscheint Belderbuchs Friedensplan [3], die ganze

---

[1]) Ich habe es mir sowohl aus methodologischen Gründen als wegen der Oekonomie dieses Buches versagen müssen, die Geschichte der Friedensidee im 19. Jahrhundert, die vielfach mit der politischen Friedensbewegung kollidiert, in dieses Werk aufzunehmen. Dieses Kapitel Friedensgeschichte habe ich in einer dieses Buch ergänzenden Schrift, Geschichte der Friedensbewegung, die später erscheinen wird, behandelt.

[2]) La paix, par Baron J. F. Bourgoing, Paris 1796.

[3]) La paix du continent par Ch. L. Belderbuch, 1797.

Menschheit, der ununterbrochenen Kriege müde und überdrüssig, ersehnt den Frieden [1]) und ist bereit, diesem grössten aller Güter alles zu opfern. In dieser milden Friedenssphäre erscheint der grosse Korse, der grösste aller Schlachtendichter, wie eine jähe Ausgeburt des Weltenfluchs.

Aber dieser unrhythmische Wellenschlag im Ablaufe historischen Geschehens kehrt fast als eine regelmässige Erscheinung wieder. Sie hat schon einen Vico zu einer „nuova scienzia“ inspirirt. In demselben Jahre, in dem Napoleon seinen Vertrag mit Preussen abschloss, in dem eine Korporation der beiden Heere im Kriegsfalle gegen Oesterreich vorgesehen war, in diesem unglückseligen Jahr erblickte der grösste französische Friedensdichter, Victor Hugo [2]), das Licht der Welt. . . So grotesk kollidieren oft die Ereignisse in der Geschichte. Während die Neoromanen ihre grösste und letzte Anstrengung machen, Europa unter ihre Herrschaft zu bringen und zu diesem Zwecke aus Europa einen grossen Kriegsschauplatz und ein Schlachtfeld machen, meditieren und grübeln stille Denker und Weltverbesserer über den Frieden und entwerfen pazifistische Systeme, um den Krieg aus der Weltordnung zu eliminieren. 1811 entsteht in Amerika der erste politische Friedensverein, 1808 schickt Agricola Batin seinen Friedensruf in die Welt und 1814 erscheint St. Simons „La reorganisation de l'Europe“ [3]). Welche Kontraste, welche Widersprüche? Dieser Widerspruch zwischen pazifistischem Streben und Kriegsfakta korrespondiert mit der widerspruchsvollen Konstellation des damaligen intellektuellen Europas. Auf der einen Seite der deutsche Klassizismus in seiner höchsten Blüte, auf der andern Seite die konfuse, dekadente Romantik, mit ihren Mythen und Legenden. Und die Romantik hat sich immer für den Krieg entschieden. Kant, Schiller und Herder entschieden sich für den Frieden, die Schlegels, Tieck und Genossen für den Krieg. Es hat schon seinen zureichenden Grund, dass Hegel Napoleon zugejubelt . . . .

Bevor wir mit der Fortsetzung der Friedensidee in der nachkantischen Philosophie beginnen, wollen wir noch die letzten pazifistischen Ausklänge und Strömungen der Friedensidee an des Jahrhunderts Wende in knappen Zügen zusammenfassen.

Von Belderbuch und Bourgoing war schon die Rede, wir wollen noch einen der letzten der französischen Pazifisten um jenes Jahrhunderts Wende erwähnen, Anacharsis Cloots. Cloots ist

---

[1]) Literaturnachweis.

[2]) Ein französisches Kriegsschiff ist auf den Namen Victor Hugo getauft. Welche Ironie?

[3]) Vergl. Literaturnachweis.

Pantheist auch in der Politik. Für ihn existieren auch keine Individuen; nur das All. Auch in der Politik leugnet er die Existenz von Individuen, von sozialen Individuen. Ein All, eine Menschheit. „Il n'y a qu'une souveraineté, celle du genre humain“ erklärt Cloots. Sein bis auf die Spitze getriebener Kosmopolitismus diktierte ihm folgenden Vorschlag, den er am 24. April 1793 in die Nationalkonvention eingebracht. Die Konvention möge erklären: „qu'il n'y avait point d'autre souverain que le genre humain; que tout individu, toute commune qui reconnaîtrait ce principe serait reçu de droit dans la république.“ Und sechs Tage später heisst es von ihm im Moniteur: „Une corporation qui se dit souveraine blesse grièvement l'humanité“. Das soziale Individuum ist schlecht, das soziale All ist gut. Die Existenz der sozialen Einzelindividuen, die Staaten sind die Ursache aller Kriege und die konstitutionelle Basis der Republik des Menschengeschlechts, in der der Friede dauernd herrschen wird, muss den Kosmopolitismus zur Voraussetzung haben, denn: „Les corps nationaux sont les plus grands fleaux de l'humanité.“ Für ihn ist die Freiheit im politischen und sozialen Leben gar kein Problem. Nur die Gleichheit ist ihm ein Problem, und aus diesem Grunde ist ihm jede individuelle Regung unsympathisch. Es liegt auf der Hand, dass er auch das föderative Prinzip nicht anerkennen konnte. In denselben Fussstapfen wandelt Varlet, der in seinem „projet de constitution“ von dem Grundsatze ausgeht „que les nations ne forment qu'une famille“. Aehnliche Ideen, aber in einer christlichen Brechung, trug der Abbé Gregoire vor. Die erste Bedingung für den ewigen Frieden ist nach ihm die Gemeinsamkeit der Religion . . . Er hebt scharf den Einheitsgedanken hervor. Der Einheitsgedanke, der sich trotz aller Differenzen immer mehr und mehr herausbildet und zum Vorschein kommt, treibt das Menschengeschlecht seiner politischen Einheit entgegen. Diese wenig ernst zu nehmenden, aber psychologisch erklärlichen Friedensschalmeien fanden in Camille Desmoulins ihren Kritiker. Desmoulins geht nicht gegen Cloots und Konsorten wie ein Robespierre vor, der Cloots des Wahnsinns zeiht, im Gegenteil erkennt er den Ernst der vom philantropischen Geiste getragenen Ideen und Absichten voll und ganz an. Er bezeichnet sie aber als Chimären und Utopien, als Träume gutmütiger und edeldenkender Menschen, die nicht zu verwirklichen sind. So wenig man aus allen Sprachen eine Sprache machen kann, ebenso wenig kann man aus allen Völkern ein Volk machen. Zweifelsohne sind alle Menschen ihrer Abstammung und Bestimmung nach Brüder und bilden eine Familie. Aber auch die Familie teilt sich, wenn sie sich ausdehnt und verzweigt. Die Verschiedenheit des Klimas, der Sitten,

Religion und der Sprachen teilt die ursprünglich geeinte Menschheit. Aber nicht allein die Differenzen von aussen schlagen eine Bresche in die Menscheneinheit, das Gesetz der Individuation lässt solche Bestrebungen als phantastisch erscheinen. Die Einheit der Sprache und Religion wird bei weitem nicht ausreichen, das Bindeglied zwischen Individuum und Kollektivum zu sein. Die erste Bedingung für die Herstellung einer solchen Harmonie ist die Einheit der Anschauung, die Identität des Denkens und des Empfindens aller. Dem widerspricht aber das Gesetz der Individuation.

So klingt der pazifistische Schwanengesang der Revolution aus. Der Widerhall ist noch bis am Ende des zweiten Dezenniums des 19. Jahrhunderts zu vernehmen. Männer wie Agricola, Batin, J. B. Gondon, St. Simon, Fourier u. a. knüpfen an diese pazifistischen Traditionen an.

Wir kommen in einer Abhandlung „der formale Pazifismus im 19. Jahrhundert“ auf diese Personen und ihre Ideen zurück [1]). Vorderhand wollen wir die Spuren der Friedensidee in der nachkantischen Philosophie verfolgen.

Von Fichte bis Schopenhauer.

Mit Kant hat der philosophische Pazifismus seinen Zenit erreicht, denn die Friedensidee bei Kant ist, wie wir gesehen haben, nicht ein Ausfluss philantropischer Stimmungen, sondern ein notwendiges Ergebnis seiner Rechts- und Sittenlehre, sowie seiner Geschichtsphilosophie. Von Kant ab zeigt sich eine Reaktion, die in Hegel wieder bis zu einer Kriegsphilosophie ausartet. Diese Reaktion tritt zunächst bei Fichte in die Erscheinung. Fichtes teilweise antipazifistische Stimmung (von abgeklärter Anschauung kann hier keine Rede sein) ergibt sich nicht sowohl aus seiner Geschichtsphilosophie als aus seiner Staatslehre. Nach Kant ist der Staat ein vornehmlich ethisches Institut, seine Bestimmung ist, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, und da im Kriege jede Gerechtigkeit verletzt wird, muss der Staat, um sich nicht zu kompromittieren, auf den Frieden hinarbeiten. Fichtes Staat hat eine andere Bestimmung. Der Staat ist aus einem Vertrag hervorgegangen und da er vorzüglich den Bürgern ihre gegenseitigen Interessen und Eigentum zu schützen hat, so ist der Eigentumsvertrag die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages. Daraus folgt aber, dass er in erster Reihe das Wohl und

---

[1]) Der formale Pazifismus ist ein rein staatsrechtliches Problem und soweit er keine philosophische Motivierung hat, gehört er nicht hierher. In meiner Geschichte der Friedensbewegung komme ich auf ihn zurück.

Wehe seiner Glieder im Auge zu halten habe, sein Zweck ist demnach kein objektiver wie bei Kant, sondern ein subjektiver. In einem Krieg wird sich der Staat nicht kompromittieren, da er keine andere Bestimmung hat, als die Interessen aller zu vertreten, ferner ist er nicht wider den Krieg, da seine Glieder, die ihn ausmachen, im Interesse ihres Wohles Krieg zu führen berechtigt sind. Nur aus dieser Deduktion ist es zu erklären, wenn Fichte lehrt, dass der Zweck des Krieges über der Sicherung des kriegführenden Staates die Vernichtung der Selbständigkeit des bekriegten Staates ist. Die Selbständigkeit wird durch die Eroberung vernichtet und daher diese der eigentliche Zweck des Krieges.

Es muss aber gleich hinzugefügt werden, dass die offizielle Doktrin Fichtes nur einen Krieg gestattet, wenn der andere Staat sich weigert, seine Sicherheit anzuerkennen. In diesem Falle hat der Staat das Recht, seine Anerkennung auf dem Wege des Krieges zu erzwingen, resp. aus der Nichtanerkennung keine Gefahr für ihn entstehen zu lassen.

Im Kriege ist immer das Recht auf Seite des Siegers, die siegreiche Gewalt entscheidet da das Recht. Will man aber die Gewalt dem Recht unterordnen, so müsste es immer die gerechte Sache sein, welche siegt und es müssten Bedingungen geschaffen werden, unter denen das Recht allemal die siegreiche oder grösste Gewalt hat. Dies ist nur durch die Schaffung eines Völkerrechts möglich, d. h. wenn sich eine Menge Völker zum Schutze des Völkerrechts vereinigen. Im Völkerrecht wird die politische Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staaten anerkannt und so schwindet mit ihm jedes casus belli. Hier gewinnt wieder Fichte den Boden des Kantschen Völkerrechts. Im Anschluss an Kant lehrt auch er, dass das Völkerrecht die Konstituierung eines Völkerbundes nach sich ziehen müsse, und dass aus dem Völkerbund ein Bundesgericht sich konstituieren soll, das über jede Verletzung des Völkerrechts zu urteilen und sein Urteil im Notfalle durch Exekutionskrieg zur Geltung zu bringen hat. Das Bundesgericht des Völkerbundes entspricht dem Ephorat im Staate. Beim Bundesgericht als die oberste völkerrechtliche Instanz werden völkerrechtliche Streitigkeiten gerichtlich ausgetragen. Und da es der verurteilte Staat auf den Krieg nicht ankommen lassen wird, weil er der Schwächere ist, so wird der Krieg auf diese Weise verhindert, unmöglich gemacht und der ewige Friede, das einzige rechtmässige Verhältnis der Staaten, hergestellt[1]).

Man sieht, der Rechtsphilosoph Fichte ist nicht der Politiker und Geschichtsphilosoph Fichte. Im letzten Grunde ist, wie man

[1]) Fichte. Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts 881—4. S. 369—71.

sieht, auch er Pazifist und scheint, speziell in seiner Völker- und Weltbürgerrechtslehre in den Fusstapfen Kants zu wandeln, aber es wäre falsch wie ungerecht, ihn einen Jünger oder Nachfolger Kants zu nennen. Die Friedensidee ist bei Fichte kein notwendiges Ergebnis seiner Rechtslehre wie bei Kant, wie seine zeitweiligen kriegerischen Anwandlungen kein Produkt abgeklärter Anschauungen sind[1]. Auch aus seiner Gesamtphilosophie scheint der Friede nicht zu folgen. Wenn das Nicht-Ich, die Natur in der bellum omnium contra omnes herrscht, dem Ich, dem sittlich leidenden und kämpfenden Subjekt gegenübergestellt wird, so wird dadurch nicht die Natur ethisiert, sondern das sittliche Individuum herabgedrückt. Damit wird aber auch die Geschichte als Problem im kantischen Sinne aufgehoben. Nicht die Identität von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, sondern der Kampf zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit bildet den Inhalt der Weltgeschichte. Wenn aber Fichte das Nicht-Ich dem Ich gegenüberstellt, so eliminiert er damit den Inhalt der Weltgeschichte und damit auch ihre sittlichen Zwecke. Und wird die Menschheitsgeschichte nicht von sittlichen Zwecken, sondern von natürlichen Gesetzen beherrscht und getragen, so ist nicht der Friede, sondern der Krieg der normale Zustand.

In einem näheren Verhältnis zu Kant in bezug auf die Friedensidee steht Schelling, dessen philosophische Lehren den Anstoss zu zwei grossen philosophischen Systemen gegeben hat — Hegel und Schopenhauer.

Bei Schelling ist die Friedensidee nicht wie bei Kant aus rechtsphilosophischen, sondern aus geschichtsphilosophischen Einsichten hervorgegangen. Von einer unendlichen Perfektibilität des Menschengeschlechts will Schelling in seiner Konzeption einer Geschichtsphilosophie nichts wissen. Indessen der Begriff der Geschichte zwingt uns einen Massstab für den menschlichen Fortschritt zu suchen. Für den moralischen Fortschritt gibt es keinen solchen Massstab, die Künste und Wissenschaften sind vom praktischen Standpunkt aus betrachtet eher ein Rückschritt. In dieser Beziehung steht er ganz auf Rousseaus Standpunkt. Was ist also der einzige Massstab für den Fortschritt des Menschengeschlechts? Nur in der Annäherung zu einer universellen Rechtsverfassnng bleibt die Richtschnur, den historischen Fortschritt festzustellen. Alle bestehenden Verfassungen sind unter einem Naturzwange entstanden und tragen den Keim ihres Unterganges in sich und nur dann ist an ein sicheres Bestehen von Staatsverfassungen zu denken, wenn eine Föderation aller Staaten die Verfassungen ihrer Mitglieder garantiert, „so dass

[1]) L. Stein: Das Ideal des ewigen Friedens. S. 41.

für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierten Nationen, existiert, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.“ Erst mit der Konstitution jener Föderation wird der Vernunftstaat in die Freiheit treten[1]. Jedoch für den Alltagsmenschen ist diese Ansicht nur ein Glaubensartikel, ein Mass der Dinge. Nur in dem Glauben an die Freiheit und Notwendigkeit vereinigende absolute Identität wird sich der angebliche Widerspruch einer Rechtsordnung, die zugleich Bedingung und Folge der Freiheit, aufheben[2].

Der Unterschied zwischen Schelling und Kant ist offensichtlich. Kants Staatenföderation setzt den Vernunftstaat, bezw. Rechtsstaat voraus, genau das Umgekehrte bei Schelling. Dass das logisch Richtige auf Kants Seite ist, brauchen wir kaum hervorzuheben. Der Philosoph von der Lehre der Potenzen hätte diesen logischen Schnitzer nicht machen sollen. Staat und Staatenföderation bilden im Verhältnis zueinander zwei Potenzen. Da die Staatenföderation die höhere Potenz ist, muss sie notwendigerweise aus der niedern hervorgehen. Also kann nicht der Vernunftstaat aus der Föderation, sondern die Föderation aus dem Vernunftstaat hervorgehen. Aber wie schon einleitend hervorgehoben, ist die Friedensidee bei Schelling kein Ergebnis rechts-, sondern geschichtsphilosophischer Kalküle und daher diese eigentümliche Verwechslung zwischen Ursache und Wirkung[3].

Endlich nennen wir als Dritten im Bunde Karl Christian Friedrich Krause, der direkt in seinem „Urbild der Menschheit“ an St. Pierre und teilweise an Herder anknüpft. Er hat auch mit dem guten Abbé manchen verwandten Zug.

Krause beginnt seine geschichtsphilosophischen Deduktionen mit der Familie. Zwei Familien bilden einen Familienverein. Der Stamm hebt den Gegensatz zwischen Stadt- und Landleben auf. Später erweitert sich der Stamm zu einem Stammverein. So geht es von Stufe zu Stufe, bis die geschlossene Nation, das Volk, in die Weltgeschichte eintritt. Erst aus Völkern entstehen Völkervereine, trotz aller Gegensätze die sie trennen, denn je vielseitiger, ausgebildeter der Gegensatz des Lebens, desto inniger und harmonischer seine Vereinigung. Wenn noch heute der Krieg zwischen den Völkern Verheerungen anrichtet, ja über den Bewohnern ganzer Weltteile ein schreckenvolles Verhängnis waltet, so ist es noch lange

---

[1] Transzendent. Idealismus. Werke I, 3, 592 f.

[2] ibid.

[3] Vergl. Fester c. O. Cap. Schelling.

kein Grund zum Verzweifeln. Der Völker- und Menschheitsbund wird doch entstehen, trotz aller Hemmnisse und Gegensätze. Der Gang der Geschichte bedingt seine Bildung, denn wie der Staat aus kleinern sozialen Gebilden entstanden, so wird der Menschheitsbund aus Völkern sich herausbilden. Dann wird nicht ein goldenes, sondern ein wahrhaft göttliches und menschliches Zeitalter heranbrechen. Wie Abbé St. Pierre denkt auch er sich den Menschheitsbund nicht als Universalmonarchie oder Republik, sondern in Form einer Staatenföderation. Krause war politisch kurzsichtig genug, in dem Rheinbund einen glücklichen Anfang zur Verwirklichung seiner Zukunftsträume zu sehen. Wie St. Pierre aus der Akademie, so wurde Krause aus dem Freimaurerbund ausgeschlossen und wie der französische Abbé auf allen Gebieten des täglichen Lebens Einheiten schaffen wollte, so Krause in bezug auf die Sprache. Er wollte ein „Urworttum" der deutschen Sprache schaffen.

Krause war es mit seinem Menschheitsbund ernst. Um seine Idee zu propagieren, gründete er eine eigene Zeitschrift, das „Tagblatt des Menschheitslebens", die natürlich nach kurzem Bestehen einging. Und als er seine Hoffnungen, den durch Fichtes Tod vakant gewordenen Lehrstuhl zu erhalten, aufgeben musste, da tröstete er sich damit, dass die Ausbreitungen des Menschheitsbundes doch noch höher stehen, wie der Beruf eines Universitätslehrers [1]).

Wir werden noch bei anderer Gelegenheit auf den formalen Pazifismus im 19. Jahrhundert und auf Krause näher eingehen und wir haben hier nur seiner Erwähnung getan, um ihm seine gebührende Stelle unter den deutschen Geschichtsphilosophen anzuweisen.

In der ganzen nachkantischen Philosophie steht Hegel vereinzelt da als Philosoph des Krieges. Bei Hegel ist die Legitimität, ja Notwendigkeit und Wünschbarkeit des Krieges, ein notwendiges Ergebnis seiner Geschichts- und Staatsphilosophie wie bei Kant der Friede. Den heraklitischen Satz „der Kampf ist der Vater aller Dinge" treibt Hegel auf die Spitze, indem er behauptet, ohne Krieg kein Kulturprozess und keine Kultur überhaupt. Ein dauernder Friede führe zu einer Degeneration der Völker und nur im Kriege wachsen und gedeihen die Völker und die Staaten. Im Kriege kommt die Individualität und Souveränität des Staates nach aussen zum Vorschein, im Kriege erscheint er als absolute Macht, der Eigentum und dessen Rechte geopfert werden müssen und daher

[1]) An seinen Vater, 15. Nov. 1815.

seine sittliche, oft auch eine innere Staatsgewalt festigende Bedeutung. Der Staat regelt seine Beziehungen zu andern Staaten durch Verträge. Diese Verträge sollen, müssen aber nicht eingehalten werden, weil es über souveräne Staaten keinen Prätor gibt. Diese Kriegsphilosophie ist keine Aeusserung eines kochenden Temperaments, sondern das Ergebnis eines philosophischen Systems.

Die Identität von Sein und Denken hebt jeden Unterschied zwischen Sein und Sollen auf. Wenn alles, was besteht, vernünftig ist und wenn alles Vernünftige besteht, so kann der Krieg weder Unvernünftiges noch ein Uebel sein.

Die Staatsmoral Hegels wird heute von keinem Staate auf dem Erdball, und sei es nur ein südamerikanischer Raubstaat, gehandhabt[1]) und seine Staatslehre hat insofern Spuren hinterlassen, als sie es war, die das Individuum auf seine Stellung und Verhältnis zur Nation aufmerksam gemacht. Es dürfte heute noch kaum einen Hegelianer von eigenem Gesichtsschnitt geben, der die Staats- und Geschichtsphilosophie des Meisters akzeptiert.

Eine neutrale Stellung zu dieser Frage nimmt Schopenhauer ein. Pessimist, glaubt er an keinen Fortschritt und jedes historischen Verständnisses bar, sieht er keinen Fortschritt. Aber er preist auch nicht den Krieg als den Quell der Kultur, spricht ihm keine sittliche Bedeutung zu wie Hegel. Der Krieg ist ihm höchstens ein Beweis dessen, dass die Welt, in der er doch so gern gelebt, eine Hölle ist. Er akzeptiert den Hobbesschen Satz: Homo homini lupus, und weist daher dem Staate die Bestimmung zu, die Menschen zur Legalität anzuhalten. Bezugnehmend auf den Hobbesschen Satz führt er an einer Stelle aus: „Wer dies letztere ins Auge fasst, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, dass einer der Teufel des andern sein muss; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allem wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist eure Bestimmung und jetzt schiesst mit Flinten und Kanonen aufeinander los.“

So verhält sich Schopenhauer zu dieser Erscheinung von seinem Standpunkte mehr als objektiv. Dem Krieg eine sittliche Mission zuzuschreiben, war dieser schwarzgallige Philosoph zu sehr Aesthet. Im Gegenteil klingt aus seiner Betrachtung des Krieges ein gewisses Bedauern für seine Opfer.

---

[1]) Denn gerade in der juristischen Person des Staates kommt die moralische Natur des Staates zum Ausdruck. Mag der Staat im Innern korrupt, ja mag er selbst russisch sein, nach aussen kommt er seiner Pflicht als juristische Person nach.

Mit Schopenhauer stehen wir schon bei der Romantik, die sich für den Krieg entschied. Wir werden die Stellung einiger ihrer Fahnenträger an einer andern Stelle behandeln.

* * *

Was besagt die Geschichte der Friedensidee?

Die Vernunft, die Logik sind für den Frieden, romantischer Mystizismus und romantische Unlogik sind für den Krieg. Die Ethik, ob sie uns der sehende Prophet oder ob sie uns der kritische Philosoph lehrt, die Ethik des reinen Willens, die Ethik mit dem Zentralpunkt der Idee des Guten, ist gegen den Krieg. Die Ethik ist die Quelle des Rechts und der Krieg hebt alles Recht auf. Es ist aus diesem Grunde mit Recht angezweifelt worden, ob die Römer als die Schöpfer des Rechts anzusehen sind, denn Recht ohne Ethik ist nur die Kodifikation der Meinung der Majorität — Recht ohne Ethik ist wie Licht ohne Feuer. . . . Und Recht involviert den Zustand des Friedens. Wenn aber Logik und Ethik für den Frieden sind, so kann auch nicht der Krieg ästhetisch sein. Es ist gewiss im echt Kantischen Sinn gesprochen, wenn gesagt wird, dass die Aesthetik auf der Logik der reinen Erkenntnis und auf der Ethik des reinen Willens sich aufbaue. Was wäre es auch für eine Aesthetik, wenn sie gegen die Logik und gegen die Ethik verstiesse. Kein wahres Kunstwerk hat bis heute gegen die Logik und gegen die Ethik verstossen.

Wenn also der Krieg ein Hohn auf die menschliche Vernunft ist, wenn der Krieg jede Ethik ausschliesst, das Recht untergräbt und auch wider die „dritte Kritik" ist, warum macht ihr ihn?

Und zu allerletzt: Hat schon jemand den Tod versäumt? . . .

Literaturnachweis.

Zu Kapitel 1, Seite 14.

In einem Zusatz zu § 324 seiner Philosophie des Rechts setzt Hegel seine Kriegsphilosophie wie folgt auseinander: „Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein und es ist auf die Länge eine Versumpfung der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum und in der Individualität ist so die Negation wesentlich enthalten; wenn also eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muss sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht nur gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach Aussen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört so viel von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erhabenheit, die alles vorhersagt dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schiessen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ersten Wiederholungen der Geschichte."

Was nun Hegel Kant unterschiebt, ist entweder bewusste Entstellung der Tatsachen oder pure Ignoranz. Kant hat in seiner allgemein-philosophischen wie in seiner staatsrechtlich-formalen Konzeption des Pazifismus so wenig an einen Fürstenbund gedacht, wie St. Pierre an einen Völkerbund. Aus diesem Zusatz spricht im übrigen ein gemeiner Naturalismus, der fast einen zynischen Beigeschmack hat. Nur der Verfasser des oben zitierten Zusatzes konnte in einer Rechtsphilosophie die Worte niederschreiben: „Jene allgemeine Bestimmung (von Staatsverträgen sprechend) bleibt daher beim Sollen und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemässen Verhältnissen und der Aufhebung derselben."

So gibt der heissgesottene Logist Hegel eine rechtsphilosophische Begründung des Vertragsbruches zum besten.

Und nur ein Lassen konnte sich zu dem „kühnen" Satze verstehen: „Hegels Rechtsphilosophie und insbesondere seine Staatslehre gehört in die vorderste Reihe

klassischer Hervorbringungen der Wissenschaft aller Zeiten.“ (A. Lassen, System der Rechtsphilosophie.)

In Wahrheit hat kaum je ein gemeines Menschenhirn eine solche konfuse Scholastik voller Widersprüche und Banalitäten über das Recht ausgebrütet, wie Hegel. So findet sich z. B. in Hegels Rechtsphilosophie der sehr tiefsinnige und kluge Satz: „Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besondern Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden.“

Moritz Kahle, ein sehr intimer Kenner Hegels, hebt in seiner „Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ hervor, dass Hegel den Begriff des Staates selbst überhaupt gar nicht abgeleitet, sondern vorausgesetzt hat, „denn wäre das Erste geschehen, so hätte sich auch sofort gefunden, dass nur in einem über alle stehenden Staaten schwebenden Staateneins der geschlossene Begriff eines wahren und eigentlichen Staates, Bestimmtheit und Bedeutung hat“ (ibid. 104).

Als Kuriosum sei noch angeführt, dass manchem Preussen selbst die Hegelsche Staatslehre zu revolutionär war. Dr. Schubart hat es s. Z. in einer Schrift: „Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staates,“ dargetan.

Wenn zwei so verschiedene Männer wie Arthur Schopenhauer und Max Nordau über Hegel einer und derselben Meinung sind, so muss es schon was auf sich haben. Aber für die preussischen Kriegervereine ist Hegel Philosoph genug.

Zu Kapitel 2, Seite 24. **Ursprung des Krieges.**

Ueber den Ursprung des Krieges ist seit Menschengedenken disputiert und meditiert worden. Um nur das Wesentlichste darüber anzudeuten: Seneca und mit ihm die römische Stoa halten den Menschen für ursprünglich gut und behaupten, dass nur die wenigsten Menschen aus Freude am Blutvergiessen morden. Sie erklären den Krieg für ein Produkt sozialer und politischer Antagonismen, die wilde Leidenschaften entfesseln und die Vernunft „betäuben“. Dieser Ansicht schloss sich auch Mirabeau an, als er erklärte: „C'est toujours sous les charmes de la passion que les assemblées politiques ont declaré la guerre. Nous avons tout applaudi et un mouvement oratoire a suffi pour tromper un instant votre sagesse.“ Zitiert nach Lagorgette, c. O. 54.

Dieses Bekenntnis ist wertvoller als tausend kluge theoretische Behauptungen über den Ursprung des Krieges.

Montesquieu dachte sich den Urmenschen weniger kriegerisch. Nach Tarde entsteht der Krieg mit der Herausbildung der Massen. Der Krieg ist für ihn überhaupt eine vornehmlich massenpsychologische Erscheinung.

Die zuverlässigste Autorität in dieser Frage scheint mir Westermarck zu sein. In seinem 1906 erschienenen Werke: „The origin and development of the moral ideas“ hat er das letzte soziologische Material verarbeitet. In einem Kapitel „Homicide in general“ führt er auf Grund zahlreicher einwandfreier Belege aus, dass der Totschlag, in welcher Form es auch sei, selbst bei den niedrigsten Völkern verschiedenartig gewertet wird. Aber was für uns wichtig ist, ist das Faktum, dass es eine grosse Zahl unzivilisierter Völker gibt, die Totschlag und Krieg gar nicht kennen.

Ich zitiere hier die wichtigsten Sätze der Westermarckschen Ausführungen:

Among the Omahas, before liquor was introduced there were no murders, even when men quarelled. Captain Lyon could learn of no instance of mans-

laughter having ever occurred among the Eskimo of Igloolik. In Tutuila, of the Samoa group, according to Brenchley, there had been but one case of assassination in the course of twenty years. The Veddahs of Ceylon know of manslaughter only as a punishment. The Bedouin of the Euphrates, says Mr. Blunt, is essentially humane, and never takes life needlessy. If he has Killed a man in war he rather conceals the fact than proclaims it aloud, while murder or even homicide is almost unknown among the tribes. Among the Bakwiri, in Cameroon, Zöller never heard of any person having Killed a member of his own community. Murders, says Caillcé, are rare among the Bambaras and never commited by the Mandingoos. Among the Wanika, wilful cold-blooded murders are almost unknown. Among the Basutos perfect safety is enjoyed on roads where the traveller might have been robbed a hundred times over without the least hope of aid, and in houses where the doors and windows have neither bolts nor bars, and cases of murder are very rare" (c. O. 333).

Westermarck führt noch eine ganze Reihe „wilde" Völker an, die den Totschlag in keiner Form kennen.

Wenn diesen Facta gegenüber ein Mabille erklärt, dass Krieg und Totschlag dem Menschen Bedürfnisse sind, wenn ferner unsere Kriegsapostel den Krieg als psychologische Kategorie, die nicht aus der Welt zu schaffen ist, bezeichnen, so müssen solche Behauptungen als infame Verleumdungen der Menschennatur zurückgewiesen werden. Wäre der Krieg eine psychologische Kategorie, dann könnte es keine Völker geben, die den Krieg überhaupt nicht kennen.

Die ganze neuere Soziologie, sofern sie das Kriegsphänomen behandelt, erklärt den Krieg für einen Zustand, in dem die sinnlich-tierische Leidenschaft über die menschliche Vernunft gesiegt.

Vergl. Spencer, Soziologie, t. III., p. 360, ebenso Hély, Le droit de la guerre, ferner P. Kidd, L'evolution sociale, auch G. Ferrero, Il militarismo.

Eine andere Erklärung für den Kriegsursprung führt Lange an. Danach soll sich der Urmensch infolge seines steten Kampfes mit der Bestie auch daran gewöhnt haben, Menschen zu morden und mit seinen Artgenossen zu kämpfen. Das bestätigt nur meine eigene über den Ursprung des Krieges geäusserte Ansicht. Der Mensch nur als Naturwesen ist die schlimmste Bestie. Erst durch das Bewusstsein des Geistes wird er Mensch.

Zu Kapitel 3, S. 45. **Ethik d. r. Willens**, S. 530.

„Als politische Tugend gilt in der bisherigen Geschichte vorzugsweise die militärische Tugend; denn der Krieg ist die ultima ratio der Politik. Zwar werden heute die Feldherren weniger der Probe des Feuermutes ausgesetzt als die Mannschaften, so dass ihre Tapferkeit auf die geistige und sittliche Energie sich konzentriert; dennoch strahlt das alte mythische Kriegsbild auf das moderne Schlachtfeld hinüber. Und wie der Held der Hunderte niedersäbelt, in dieser schier übermenschlichen Kraft sieht man das wahre Heldentum; und die natürliche Fortsetzung davon auch in der modernen Kriegsführung.

Was bedeutet dagegen das Beispiel Sokrates, der seine bessere Einsicht von seinem Werte zum Opfer bringt, um keine Differenzen entstehen zu lassen zwischen seinem Selbstgefühl und dem Staatsgesetze, wie verwerflich es auch in dem einzelnen Falle ist. Es ist und bleibt dennoch die dermalige Verwirklichung der Staatsidee. Es ist die andere Richtung der politischen Tapferkeit, die aber auf dasselbe Ziel steuert. Dieses ist der Staat als der sittliche Verband der Menschen."

Seite 594. „Was der Menschlichkeit widerspricht ist ein Hohn auf die Sittlichkeit, wenn es durch Religion und Vaterland motiviert wird.“

Ferner „die Idee der Menschheit ist identisch mit der Idee der Sittlichkeit. Sie ist identisch mit dem Begriffe, dem Gesetze des sittlichen Bewusstseins“.

Wie die Gesellschaft den Staat, und zwar auch als Idee, voraussetzt, so fordert der Staat das Volk, und zwar nicht nur materiell als Naturwesen, sondern nach der sittlichen Aufgabe des Volkstums. Wie die Menschheit das Individuum adelt, so ethisiert sie auch die Menschen in der Gemeinschaft des Volkes. Ich muss die Völker lieben, insofern ich die Menschheit ehre. Ich muss das Volkstum pflegen, insofern ich in der Idee der Menschheit die Idee der Gesellschaft erkenne, welche auf den Staat und somit auf das Volk bezogen ist. Es bleibt mir keine andere Wahl für die Ausführung des sittlichen Ausspruchs, den die Menschheit erhebt. Ich muss also auch das eigene Volk lieben, das eigene Volkstum fördern, seine Kraft erhöhen und seinen Schutz für den Kampf der Völker verwahren — da der ewige Frieden die Losung für den Bestand, nicht für den Untergang der Völker-Individualitäten ist. Einleitung zu Alb. Lages Geschichte des Materialismus, 8. Aufl., 533.

Zu Kapitel 4, Seite 51. **Ursprung der Friedensidee.**

Ich muss auch hier auf Westermarcks Buch verweisen.

„Was den Staat nach innen betrifft, so ist er nicht entstanden durch Abdikation der individuellen Egoismen, sondern er ist diese Abdikation, er ist ihre Ausgleichung, so dass möglichst viele Interessen und Egoismen dauernd ihre Rechnung dabei finden und zuletzt ihr Dasein mit dem seinigen völlig verflechten.“

Jakob Burckhardt — Weltgesch. Betrachtungen, p. 35.

Die Inder, die die völlige Ungleichheit der Menschen selbst zu einem religiösen Dogma erhoben, haben der Welt einen Zerstörergott Siva geschenkt. Schon daraus kann man erkennen, wie die Idee der Ungleichheit der Menschen verunsittlichend — und kriegsfördernd wirkt.

Es gibt noch heute eine Reihe Publizisten und Soziologen, die den Ursprung der Friedensidee als den Beginn eines kulturellen Niederganges betrachten, weil nach ihrer Ansicht der Krieg das Natürliche und der politische Völkerfriede das Unnatürliche ist. Dieser fixen Idee hat selbst so ein grosser Geist wie Jakob Burckhardt gehuldigt. Friedrich Nietzsche verstieg sich soweit, den Beginn der griechischen Dekadence mit Sokrates anzusetzen. Indessen, die berufsmässigen Kriegsapostel, die gerade in der letzten Zeit Legion sind (ich habe selbst mehr als hundert dickleibige Bücher, die den Krieg verteidigen, in der Hand gehabt), können die Geistesgeschichte der Menschheit, die mit der Entwickelung der Sittengeschichte Hand in Hand geht, nicht dermassen entstellen und aus Weiss Schwarz machen. Noch ist Kant und nicht Herr Stengel die grösste Offenbarung des deutschen Geistes. Nicht in Hippias, sondern in Platon sehen wir die Manifestation des hellenischen Geistes. Die Geschichte der Kultur und der Sittlichkeit bilden die Geschichte der Friedensidee. Die Geschichte der Natur ist die Geschichte der Bestie, ist die Geschichte des Krieges.

Wenn aber der Erhaltungstrieb und das menschliche Gattungsbewusstsein natürliche Erscheinungen sind, so ist auch der Friede ein „Postulat der Natur“. Man kann es als apodiktische Wahrheit bezeichnen, dass die drei stärksten Kräfte im Menschheitsleben, Erhaltungstrieb, Gattungsbewusstsein und Vernunftsbewusstsein die Friedensidee geboren haben. Und die Geschichte der Friedensidee beginnt da, wo diese drei Lebenspotenzen in sichtbare historische und soziologische Faktoren sich umzusetzen beginnen.

Nur gemeine Köpfe, wie Mabille, Gasparotto, Gumplowitz, Steinmetz und Konsorten, die die Welt mit zweifelhaften Theorien und Sophismen beglücken, können den Ursprung der Friedensidee als den Beginn der Dekadenz bezeichnen.

Zum Kapitel Hellas, Seite 70. **Griechische Politik.**

Man kann es aus den letzten Darstellungen der griechischen Geschichte herauslesen, in welchem Masse die Politik des alten Griechenlands vom Geiste des Heros durchtränkt war.

„Das Gewaltige des heroischen Menschen offenbart sich vor allem im Kampfe. Seine höchste Stufe ist es, wenn nicht nur Aias ohne die Götter gross sein will, sondern Diomedes bei der Verfolgung des Aeneas selbst Apoll nicht scheut und erst, nachdem er das vierte Mal „einem Dämon gleich angedrungen, zurückweicht, da ihm der Gott schrecklich zuruft: Besinne Dich und weiche.“ Ueberhaupt aber zeigt sich der Typus des Helden in den Schlachten, im Lager, in der belagerten Stadt in endlosen Variationen.“

Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte Bd. 4, p. 35.

Was sind die Eigenschaften dieses heroischen Menschen?

Wilde, zügellose Leidenschaft, Selbstsucht, Ehrgeiz, Urwildheit, Wunsch nach ewiger Jugend und Göttergleichheit, Kampflust, Freude an Mordwaffen und List. Nicht nur in der Burckhardtschen Konzeption oder Antike erscheint uns so der Heros, sondern man kann diese Schilderungen des heroischen Menschen in jeder grösseren Darstellung der griechischen Geschichte wiederfinden. An diesem Heroenideal ist noch heute die christlich-politische Menschheit orientiert. Die Polis sollen, einer neueren Ansicht zufolge, auf dem Heroismus und durch ihn begründet worden sein. Wer den inneren Zusammenhang der politischen Geschichte der europäischen Menschheit zu fassen vermag, der wird wahrnehmen, dass der heutige Begriff von „politisch grossen Männern“ im Sinne des Heros konzipiert ist. Die Religion hat in dem Individuum ihren Quell, die Politik ist an dem Heroismus orientiert und was sich nur geändert hat, ist die Form... So ist die griechische Politik, die nicht an dem Geist, sondern an der Natur orientiert war, zum Fluch für die spätern Generationen geworden . . . .

Zu Kapitel 6, Seite 102. **Die Stoa.**

Ich will nicht Hegels und Cousins Urteil über die Stoa anführen, obgleich auch ihr Urteil speziell über die römische Stoa manches Beachtenswerte enthält.

Jakob Burckhardt fasste den Widerspruch in ihrer Sozialphilosophie wie folgt zusammen: „Dieses wurde zu einem unmöglichen Schemen, von dem die Schule selber zugeben musste, auch die Besten seien bloss in Annäherung dazu begriffen, und da sie alles zu einem aut-aut geschraubt hatte und nur einerseits Weise und Tüchtige mit Wissen und Tugend, andererseits Thoren und Unnütze statuierte, so blieben tatsächlich entweder nur die letzteren übrig, oder aber die Lehre schlug, insofern alles schon gut war, weil und wenn es der Weise tat, in sittliche Indifferenz um.“

Nicht wegen der universellen Tendenz der Stoa taugt ihre Sozialphilosophie nicht, sondern wegen des inneren Widerspruches im System ihrer Sozialphilosophie. Auf der einen Seite der universalistische, weitherzige Zenonismus, auf der andern Seite unberechtigter Individualismus und Uebermenschentum.

Es ist ferner bemerkenswert, dass der Kriegsapostel Burckhardt den Zenon wegen seines Universalismus den zersetzenden Semiten nennt. Schopenhauer vollends wollte die Stoa auf jüdischen Einfluss zurückführen.

Von diesem vielgescholtenen stoischen Universalismus, der allein wohltuenden Einfluss auf die Geschichte des Geistes genommen, behauptet nun ein intimer Kenner der griechischen Antike, Hermann Cohen, dass er, der Universalismus dem griechischen Philosophen überhaupt im Blute lag. „Mittelpunkt bleibt trotz all dem das Individuum.“ o. C. 13.

Wie in allen philosophischen Konzeptionen die Ethik auf die Logik folgt, so auch bei der Stoa. Die Ethik ist überhaupt immer eine Konsequenz der Logik und der Erkenntnistheorie. Der Widerspruch in der Sozialphilosophie und Ethik der Stoa ist schon teilweise in ihrer Logik vorzufinden.

Vergl. darüber Brandis, Geschichte der Entwicklung der griech. Philosophie, Bd. 2, p. 105.

Das Stoaproblem ist deswegen wichtig, weil es als Denkweise Jahrhunderte lang den menschlichen Geist beherrschte. Das Christentum hat die Stoa mit ihrem inneren Widerspruch aufgenommen, ihren Universalismus und ihren Individualismus.

Was ist Jesus, seine Erscheinung geistesgeschichtlich betrachtet, anders, als der stoische Weise in einer religiösen Potenz? Wie das andere Extrem der Stoa in das Christentum übergegangen, darauf hat Ludwig Stein mit viel Geschick hingewiesen, speziell im Hinblick auf die Ideenkontinuität.

Die Stoa selbst ist aber an der Natur orientiert. Wenn sie auch eine idealisierte Natur konzipierte, Natur ist eben nicht Geist, und man kann aus der Natur — keine Ethik ableiten, es sei denn, man stelle die Bestie als Muster hin.

In gewissen Augenblicken hat die Stoa nur den universalistischen Moment ihrer Lehre hervorgekehrt, aber bald trat die Reaktion ein. — Der ganze neunzehnhundertjährige religiöse Irrtum, der zu so vielen Kriegen und Blutvergiessen geführt, ist zum grössten Teil auf Rechnung der Stoa zu setzen.

Ich weise noch darauf hin, dass zwischen dem stoischen Ideal des Weisen und dem christlichen Messiasgedanken, der nicht mit dem jüdischen Messiasgedanken zu verwechseln ist, ein innerer Zusammenhang besteht. Nur ist hier nicht die Stelle, dies des Näheren auszuführen.

Zum Kapitel Renaissance, Seite 135.

Karl Hegel fasst Dantes Staats- und Friedensidee, wie sie Dante in seiner Schrift De Monarchia auseinandersetzt, wie folgt zusammen.

„Es ist zum Wohl der Menschheit notwendig, dass alle Völker der Erde zu einem Reiche vereinigt und alle Fürsten einem Kaiser unterworfen sind. Denn jedes in sich geteilte Reich muss zu Grunde gehen, und wie Gott Einer ist, so soll auch nur Ein Herr der Menschen auf Erden sein. Nur durch einen solchen, den Kaiser, kann Friede und Gerechtigkeit in der Welt erhalten werden. Denn die Begierde ist es allein, welche das Recht hindert; da nun der Kaiser alles hat, so begehrt er nichts und ist notwendig der Gerechteste. Von ihm sollen alle einzelnen Fürsten das Gesetz empfangen, d. i. die allgemeine Norm, wonach die Völker mit Gerechtigkeit regiert werden, und durch ihn sollen sie in den Schranken ihrer Macht gehalten werden, auf dass Frieden bleibe auf der Erde. Das Verderben der Welt rührt daher, dass die Menschheit vielköpfig nach Verschiedenem strebt und an Verstand und an Begierde krank ist.“

Und weiter: „Dieses eine Weltreich hat das römische Volk gewonnen. Bei oberflächlicher Betrachtung zwar scheint es, als habe das römische Volk die Weltherrschaft ohne Recht durch blosse Waffengewalt erlangt, doch, wenn die Augen des Geistes tiefer in das Mark der Sache eindringen, so wird man die offenbaren Zeichen der Vorsehung erkennen: Gott hat das römische Volk aus-

gewählt als das edelste aller Völker, welches die Weltherrschaft verdient, weil es ohne Eigennutz und Begierde, nur zum Wohl der Menschheit (!) Krieg führte und Eroberungen machte."

„Dieses Weltreich ist endlich nur von Gott, nicht auch von der Kirche abhängig, oder der Papst hat in weltlichen Dingen keine Autorität über den Kaiser."

So bewegt sich die ganze politische Konzeption Dantes um die Idee des Imperium Romanum. Allerdings hat Dante dieses Imperium Romanum idealisiert.

Vergl. dazu Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle par A. F. Ozaman, p. 382—400, ferner die Abhandlung Oelsners, „The Influence of Dante on modern Thougt."

Cappa-Legora behandelt diese Frage im Verhältnis zu Masilius von Padua und führt im Kapitel La politiqua di Dante etwa dasselbe aus wie Karl Hegel. Die „idea Madre" seiner Politik war die Erhaltung des Friedens durch den weltlichen Kaiserstaat.

Cappa-Legora unterschätzt indessen Dantes politische Konzeption, wenn er, sie in einem Endurteil zusammenfassend, sagt: „Il concetto politico dell' Allighieri quale ci appare spezialmente nel De Monarchia presenta . . . lo abbiamo già detto — un carattere essenzialmente utopistico." o. C., p. 64.

Wenn man bedenkt, dass Dante in einer Zeit gelebt, deren politische Signatur man mit Recht als einen Kampf um das Imperium bezeichnen kann, dass der damalige politische Mensch nun fast vor einer Alternative stand — ein kirchliches oder ein weltliches Imperium, so ist man geneigt, Dante weniger der Utopisterei zu zeihen. Für uns ist die Feststellung wichtig, dass sowohl Ausgangs- als Endpunkt der Danteschen Politik in die Friedensidee münden. Es konnte für seinen Pazifismus nur eine der Denkart und dem Ideenkreis seiner Zeit entsprechende Form finden. Auch in der Geschichte des Geistes gibt es keine Sprünge.

Zum Kapitel Hugo Grotius, Seite 152.

Der widerspruchsvolle Geist Grotius offenbart sich schon in seiner Methode. Auf der einen Seite hat bei ihm das Naturrecht den Sinn der Emanzipation vom biblischem Recht, auf der andern Seite gilt eben dieses bekämpfte biblische Recht als historische Quelle. Es geht auch ferner nicht an, als Pazifist sich fortwährend auf Aristoteles zu berufen, denn Aristoteles war der prinzipielle Bejaher des Krieges. Aber ganz falsch ist es, ein Recht aus der Empirie abzuleiten und aus der Vergangenheit auf das sittliche Sollen zu schliessen. Geschichtlich lässt sich ja dieses Faktum erklären. Die Devise der Rennaissance lautete: Antike, also Vergangenheit. Indes auf die Entwickelung der Kunst mag ein solcher Hinweis von grossem Einfluss und grosser Wirkung sein, nicht aber auf die Entwickelung des Rechts, das seinen Inhalt aus dem Quell des Sittlichen schöpft.

Diese falsche Methode war es, die Grotius auf Abwege gebracht. Sonst hätte er den Krieg ganz verneint.

Im Kapitel 25 des zweiten Buches seines de jure belli ac pacis setzt er weit und breit auseinander, weshalb für andere ein Krieg geführt werden kann. „De causis belli pro aliis suscipiendi." Die erste Begründung dieses merkwürdigen Rechts gibt er folgendermassen: „Sic pro Gabao nitis, qui se populo Hebraes subjecerant arma sumsit is populus, duce Josua". Daran mag man das Verderbliche an der Lehre erkennen. Wenn ein angebliches Rechtssystem nicht allein den Krieg als nationalen Konflikt, sondern noch den Krieg für andere legitimiert, dann hat sich ein solches Rechtssystem selbst gerichtet.

Zu Seite 240.

Die französische Revolution, an der sich der vierte Stand unter Einsetzung von Leben und Gut ebenso beteiligt, wie der dritte, hat die soziale Frage kaum in den Kreis ihrer politischen Betrachtungen gezogen. Nachdem die Macht des gemeinsamen Feindes gebrochen war, sah der Arbeiter ein, dass die Errungenschaften der Revolution nur der Bourgeoisie zu gute kommen.

Und so setzt schon am Ausgang der Revolution jene primitiv sozialistische Bewegung ein, die in den gärenden Jakobinerklubs ihren Mittelpunkt fand und die sich auf Männer wie Condercet, Mably und Brissot berief.

Nachwirkende Einflüsse Rousseaus und ein verhunzter, im Sinne des Sozialismus zugestutzter Adam Smith durch Cazalès trugen dazu bei, die junge Bewegung zu fördern. Aus dieser Bewegung gingen Männer wie St. Simon, Thierry, St. Amand-Bazares und Charles Fourier hervor, die in Anschluss an ihre sozialethischen und sozialökonomischen Theoreme staatspolitische Systeme und Programme entwarfen, in welchen sie es auf die vollständige Eliminierung des Krieges abgesehen hatten. Der Pazifismus dieser Männer hat mehr sozialökonomische als ethische und geschichtsphilosophische Voraussetzungen. Indessen hat St. Simon seinem sozialökonomischen System eine Art Geschichtsphilosophie zugrunde gelegt. Er betrachtet die Epoche, in der er lebt, als einen Wendepunkt zweier Zeitalter. In dem vorangegangenen Zeitalter war der Staat vornehmlich ein Kriegsstaat, dem angehenden Zeitalter obliegt es, den Kriegsstaat in einen Industrie- und Friedensstaat umzuwandeln. Aus der allgemeinen Wehrpflicht soll eine allgemeine Arbeitspflicht werden. Die Weltgeschichte weist drei Stufengänge auf, einen theologischen, metaphysischen und politischen. Die Geschichte weist die Tendenz auf, den kriegerischen Typus durch den industriellen zu verdrängen.

Die Revolution habe die politische Frage gelöst, das neunzehnte Jahrhundert solle die sozialökonomische Frage lösen.

Einige dieser Grundgedanken finden wir später bei Spencer und Comte wieder. In der Betonung des Rechts auf Arbeit hat auch St. Simon eine Grundlehre Fichtes vorweggenommen. Seine Proposition einer Verschwörung von Macht und Arbeit gegen Kapital erinnert an Lassalles „soziales Königstum".

Graf St. Simon oder wie er sich später nannte, Bürger Henry St. Simon ist der Verfasser eines politisch-pazifistischen Entwurfs, dessen Grundgedanke nur eine richtige Konsequenz seines ganzen sozialökonomischen Systems ist. Diese in Frage stehende Schrift führt den sehr kurzweiligen Titel:

La réorganisation de la société européenne ou la necéssité et les moyens de rassambler les peuples de l'Éurope en un seul corps politique en conservent à chaque son indépendance nationale, par Monsieur le comte St. Simon et par Monsieur Thierry, son élève, Paris 1814.

Das Motto an der Spitze des Referats über St. Simon lautet: „L'Éurope a formé autrefois une société confédérative unie par des institutions commune, soumise à un gouvernement général qui était aux peuples ce que les gouvernements nationaux sont aux individus: un pareil ordre de chose est le seul qui puisse tout réparer."

St. Simon leitet sein pazifistisches System mit einer scharfen aber überaus sachlichen Kritik an St. Pierre ein. Ohne gemeinsame theoretische Gesichtspunkte ist jede Einigung unmöglich. Wo aber Souveräne oder deren Bevollmächtigte, die man zu jeder Zeit abberufen kann, diplomatisch vorstehen und jeder nur auf seine eigenen Interessen bedacht ist, da kann nichts Rechtes herauskommen. Zudem will St. Pierre die Feodalität verewigen. Da ist schon die Organisation

Europas, wie wir sie im vierzehnten Jahrhundert hatten, der St. Pierreschen Konföderation vorzuziehen.

St. Simon fasst die Vorbedingung einer Konföderation in vier Punkten zusammen:

1. Die „allgemeine Regierung“ muss unabhängig sein von den nationalen Regierungen.

2. Die zu schaffende Organisation muss so sein, dass sie die nationalen Fähigkeiten und Kräfte der einzelnen Völkerindividualitäten nicht unterdrückt.

3. Die die allgemeine Regierung bilden, müssen nach allgemeinen Gesichtspunkten handeln.

4. Sie dürfen keinen partikularen Einflüssen unterworfen sein.

Zu diesen vier Prinzipien müssen mit Rücksicht auf die neue Zeit noch drei allgemeine Gesichtspunkte hinzugefügt werden, will man ernstlich den europäischen Völkerfrieden wahren und eine oberste Friedensorganisation schaffen.

1. Dass sich die allgemeine, wie die nationalen Regierungen der bestmöglichen Konstitution erfreuen.

2. Dass die oberste allgemeine Regierung durch die Gewalt der Dinge gezwungen sei, für das allgemeine Wohl zu arbeiten.

3. Dass ihre Macht über die Oeffentlichkeit auf Verhältnisse sich gründen, die nicht erschüttert werden kann.

Es müssen zwei Gewalten gebildet werden, eine allgemeine und eine lokale Interessengewalt. Diesen zwei Gewalten wird eine dritte regelnde oder mässigende Gewalt beigefügt, damit das Gleichgewicht immer komplett bleibe. Der regelnden Gewalt steht das Vorschlagsrecht zu, sowie das Recht, Irrtümer zu korrigieren.

St. Simon gibt selbst zu, dass er die englische Konstitution seinem pazifistischen System zugrunde legte.

Folgen Vorschläge für die beiden Kammern, für die „chambre de députés“ du parlament Éuropéen und für die „chambre de Pairs“.

Ich kann hier auf die Darstellung und Wiedergabe der Vorschläge füglich verzichten, da sie ins Utopistische hinübergreifen.

Schon die Idee, dass sich Europa einem Friedenspräzeptor unterwerfen werde, kennzeichnet den utopistischen Charakter des pazifistischen Systems St. Simons.

Die Idee, einen Präzeptor über Europa zu bestellen, ist von mehreren Franzosen jener Zeit wieder aufgenommen worden. Mit Napoleon lebte die Idee einer Universalmonarchie wieder auf.

Namenregister.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

Dr. C. H. Stratz.

Die Frauenkleidung und ihre natürliche Entwicklung

Dritte völlig umgearbeitete Auflage

Mit 269 Abbildungen und 1 Tafel
gr. 8°. 1904. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.40.

Der Körper des Kindes und seine Pflege

Für Eltern, Erzieher, Aerzte und Künstler

Dritte Auflage

Mit zahlreichen in den Text gedruckten Abbildungen und 4 Tafeln
gr. 8°. geh. und in Leinw. geb. (Erscheint demnächst.)

Die Körperformen in Kunst und Leben der Japaner

Zweite Auflage

Mit 112 in den Text gedruckten Abbildungen und 4 farbigen Tafeln
gr. 8°. 1904. geh. M. 8.60; in Leinw. geb. M. 10.—.

Die Körperpflege der Frau

Physiologische und ästhetische Diätetik für das weibliche Geschlecht

Allgemeine Körperpflege — Kindheit — Reife — Heirat — Ehe — Schwangerschaft — Geburt — Wochenbett — Wechseljahre

Mit 1 Tafel und 79 Textabbildungen
gr. 8°. 1907. geh. M. 8.40; in Leinw. geb. M. 10.—.

Naturgeschichte des Menschen

Grundriss der somatischen Anthropologie

Mit 342 teils farbigen Abbildungen und 5 farbigen Tafeln
gr. 8°. 1904. geh. M. 16.—; in Leinw. geb. M. 17.40.

Die Rassenschönheit des Weibes

Sechste Auflage

Mit 271 in den Text gedruckten Abbildungen und einer Karte in Farbendruck
gr. 8°. 1907. geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 15.40.

Die Schönheit des weiblichen Körpers

Den Müttern, Aerzten und Künstlern gewidmet

Neunzehnte Auflage

Mit 270 teils farbigen Abbildungen im Text, 6 Tafeln in Duplex-Autotypie und 1 Tafel in Farbendruck
gr. 8°. 1908. geh. M. 15.60; in Leinw. geb. M. 17.60.

